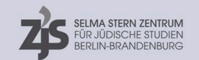
DE GRUYTER
OLDENBOURG

Kerstin Schoor, Werner Treß (Hrsg.)

JUDEN UND IHRE NACHBARN

DIE WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS IM KONTEXT VON DIASPORA UND MIGRATION

MOSES
MENDELSSOHN
ZENTRUM



EUROPÄISCH-JÜDISCHE STUDIEN
BEITRÄGE



Juden und ihre Nachbarn

Europäisch-jüdische Studien
Beiträge

Für das Moses Mendelssohn Zentrum für
europäisch-jüdische Studien, Potsdam,
in Kooperation mit dem Selma Stern Zentrum
für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg

Herausgegeben von Miriam Rürup und Werner Treß

Band 60

Juden und ihre Nachbarn

Die Wissenschaft des Judentums im Kontext von Diaspora und Migration

Herausgegeben von
Kerstin Schoor und Werner Treß



Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde durch 32 wissenschaftliche Bibliotheken und Initiativen ermöglicht, die die Open-Access-Transformation in der Geschichte fördern.

ISBN 978-3-11-077070-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-077238-8
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-077249-4
ISSN 2192-9602
DOI https://doi.org/10.1515/9783110772388



Library of Congress Control Number: 2022933993

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Open-Access-Transformation in der Geschichte

Open Access für exzellente Publikationen aus der Geschichte: Dank der Unterstützung von 32 wissenschaftlichen Bibliotheken und Initiativen können 2022 insgesamt neun geschichtswissenschaftliche Neuerscheinungen transformiert und unmittelbar im Open Access veröffentlicht werden, ohne dass für Autorinnen und Autoren Publikationskosten entstehen.

Folgende Einrichtungen und Initiativen haben durch ihren Beitrag die Open-Access-Veröffentlichung dieses Titels ermöglicht:

Dachinitiative „Hochschule.digital Niedersachsen“ des Landes Niedersachsen
Universitätsbibliothek Bayreuth
Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM)
Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz
Universitätsbibliothek Bern
Universitätsbibliothek Bochum
Universitäts- und Landesbibliothek Bonn
Staats- und Universitätsbibliothek Bremen
Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt
Universitätsbibliothek Duisburg-Essen
Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg - Universitätsbibliothek
Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen
Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Carl von Ossietzky
Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek, Hannover
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol, Innsbruck
Universitätsbibliothek Kassel – Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel
Universitäts- und Stadtbibliothek Köln
Universitätsbibliothek der Universität Koblenz-Landau
Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern
Universitätsbibliothek Magdeburg
Universitätsbibliothek Mainz
Bibliothek des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte, Mainz
Universitätsbibliothek Marburg
Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München
Universitäts- und Landesbibliothek Münster
Universitätsbibliothek Osnabrück
Universitätsbibliothek Vechta
Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel
Universitätsbibliothek Wuppertal
Zentralbibliothek Zürich

Inhalt

Anhang

Kerstin Schoor und Werner Treß

Einleitung

> Aber darum bleibt es nicht minder wahr, daß jede Wissenschaft nicht bloß auf andere Wissenschaften, sondern auch auf das Leben den bedeutendsten Einfluß übt, was dann auch von der Wissenschaft des Judenthums gar leicht nachzuweisen seyn wird.
>
> Immanuel Wolf: Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums (1822)

Verstand sich der traditionelle jüdische Denker noch „als ein Teil der Traditionskette, zu der er ebenso wie das Material der Vergangenheit gehörte, aus welchem er eine für seine Gegenwart gültige, lebende Entscheidung treffen konnte“,[1] wurde die Vergangenheit ab dem ausgehenden 18. Jahrhundert immer mehr zu einem Objekt der Forschung.[2] Die sich herausbildende jüdische Wissenschaftsbewegung, die von der Haskala des späten 18. Jahrhunderts ihren Ausgang nahm und die sich im 19. Jahrhundert schließlich in der Wissenschaft des Judentums manifestierte, war dabei in vielfacher Hinsicht mit einer allgemeinen Transformation der Wissensordnungen in der Moderne verknüpft und verlieh dieser zugleich erkennbare Prägungen. Nachdem sie entscheidende Impulse von der Aufklärung erfahren hatte, die im 19. Jahrhundert in den europäischen Universitäten und in anderen Einrichtungen Einzug hielt, fand sie schließlich im gesamten Spektrum der traditionellen wie neu entstehenden Wissenschaftsdisziplinen, aber auch in Literatur und Kunst ihren vielfältigen Ausdruck.

Forschungen der vergangenen Jahrzehnte haben sich den verschiedenen Facetten der Geschichte der Wissenschaft des Judentums bereits ausführlich gewidmet. Sie reichen von wissens- und disziplingeschichtlichen Arbeiten[3] über

---

1 Heinz Mosche Graupe: Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650 – 1942. Hamburg 1977. S. 176.

2 Vgl. dazu u. a. Ismar Schorsch: From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism. Hanover [u. a.] 1994.

3 Vgl. u. a. Kurt Wilhelm (Hrsg.): Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt. 2 Bde. Tübingen 1967; Michael A. Meyer: Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany 1749 – 1824. Detroit 1967; Julius Carlebach (Hrsg.): Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa. Darmstadt 1992; Schorsch, From Text to Context (wie Anm. 2); Rachel Livneh-Freudenthal: The Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (1819 – 1824): Seeking a New Concept of Judaism. (Diss.) Tel Aviv 1996; Rachel Livneh-Freudenthal: Der „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ (1819 – 1824) zwischen Staatskonformismus und Staatskritik. In: Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte 20 (1991). S. 103 – 125; Kerstin von der Krone: Wissenschaft in Öffentlichkeit: Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften. Berlin 2012; Paul Mendes-Flohr, Rachel Livneh-Freudenthal u. Guy Miron (Hrsg.):

 https://doi.org/10.1515/9783110772388-001

vergleichende, beziehungsgeschichtliche Studien zum Christentum, insbesondere zur evangelischen Theologie,[4] bis hin zu biografisch ausgerichteten Monografien über einzelne Persönlichkeiten.[5]

Die Aufsätze des vorliegenden Bandes, die aus der V. Jahrestagung des Selma Stern Zentrums für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg 2017 hervorgegangen sind, verstehen sich als Beitrag zu diesem Diskurs. Unter dem Titel *Juden und ihre Nachbarn* werden im Wissen um jüdische Lebenswelten als „Ausdruck einer eminent diasporischen Konstellation" (Dan Diner) die weitreichenden Wirkungen der „Wissenschaft des Judentums" von Ostmitteleuropa über Berlin und Wien bis nach Amerika an exemplarischen Fallstudien beschrieben. Die Beiträge zeigen in Untersuchungen zur Epistemologie wissenschaftlicher Praktiken, zur Genese methodischer Verfahren und Konzepte oder zum Austausch theoretischer Ansätze die Entwicklungen der Wissenschaft des Judentums vor allem im Hinblick auf deren Wirkungen in der nicht-jüdischen Wissens- und Wissenschaftsgeschichte, aber auch in Politik, Literatur und Kunst, um so die vielfältigen Elemente einer gemeinsamen, verflochtenen Geschichte der jüdischen und nicht-jüdischen Kulturen Europas erkennbar zu machen.

Eingeführt wird der Band von den konzeptionellen *EinSichten* Dan Diners, die der 7-bändigen *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* (*EJGK*, 2017) mit ihrer Lemmata-Struktur von rund 800 Einträgen zugrunde liegen. Sie präsentieren im deutschen Sprachraum erstmals seit den frühen 1930er-Jahren, nach dem *Jüdischen Lexikon* (1927–1930) und der im NS-Deutschland abgebrochenen *Encyclopedia Judaica* (1928–1934), einen gegenwärtigen wissenschaftlichen Versuch, die Komplexität der jüdischen Kondition gerade hinsichtlich ihrer Transformationen von der Vormoderne zur Moderne, also über eine zweihundertjährige Periode zwischen 1750 und 1950, neu zu fassen. Jüdische Lebenswelten in der Moderne werden dabei in einer wesentlich diasporisch geprägten Konstellation gedacht,

---

Jewish Historiography between Past and Future. 200 Years of Wissenschaft des Judentums. Berlin [u. a.] 2019.

4 Vgl. Görge K. Hasselhoff (Hrsg.): Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums. Berlin u. New York 2010; Christian Wiese: Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie: Ein Schrei ins Leere? Tübingen 1999.

5 Vgl. u. a. Nahum N. Glatzer (Hrsg.): Leopold Zunz. Jude – Deutscher – Europäer. Ein jüdisches Gelehrtenschicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde. Tübingen 1964; Hanns Günther Reissner: Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz. Tübingen 1965; Andreas Brämer: Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert. Hildesheim [u. a.] 2000; Christian Wiese, Walter Homolka u. Thomas Brechenmacher (Hrsg.): Jüdische Existenz in der Moderne: Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums. Berlin 2013; Mirjam Thulin: Kaufmanns Nachrichtendienst. Ein jüdisches Gelehrtennetzwerk im 19. Jahrhundert. Göttingen 2012; Ismar Schorsch: Leopold Zunz. Creativity in Adversity. Philadelphia 2016.

die traditionell in einer sakral geprägten Textkultur verankert ist und diese Lebenswelten in ihrer Sprachenvielfalt sowie in ihrer Bezogenheit auf die Entwicklungen allgemeiner Geschichte versteht.

Von einem derart multiperspektivischen Ansatz, der bei der Frage nach den Erscheinungsformen jüdischen Wissens den Blick über eine rein disziplingeschichtliche Rekonstruktion der Wissenschaft des Judentums hinaus zugleich für die Mannigfaltigkeit seiner Forschungsgegenstände öffnet, sind auch die weiteren Beiträge des vorliegenden Bandes geleitet. An exemplarischen Untersuchungsgegenständen spüren sie den materiellen und immateriellen Konditionen jüdischen Lebens und jüdischer Wissensbestände entlang von Migrationsbewegungen und in den Zentren der Diaspora nach und fragen nach deren Verflechtungen mit ihren Umgebungswelten. So wird beispielsweise rekonstruierbar, wie sich die Überlieferungen und Praktiken rabbinischer Gelehrsamkeit schon in der frühen Neuzeit zu einer transnationalen Bildungsbewegung ausprägten und wie im Übergang zur Moderne insbesondere von den seit dem 18. Jahrhundert gegründeten jüdischen Schulen und Rabbinerseminaren eine Wissenschaftsbewegung ihren Ausgang nahm, deren spezifische Forschungsfragen und methodische Praktiken sich nicht mehr allein auf das Judentum selbst fokussierten, sondern darüber hinaus zu einer Transformation der Wissensordnung einschließlich der universitären Forschung mit ihren im 19. Jahrhundert neu entstehenden Disziplinen und Teildisziplinen beitrugen. Und auch wenn die Wissenschaft des Judentums seit ihrer Gründung – und ungeachtet vergeblicher Bemühungen einiger ihrer Akteure – institutionell nie in den Rang einer universitären Disziplin erhoben wurde, entwickelten sich auch die Universitäten im Zuge der europäischen Aufklärungsbewegung und eines damit einhergehenden Umbruchs von der ständisch-konfessionellen zur bürgerlichen Gesellschaftsordnung zu neuen Orten gelehrten jüdischen Lebens – wie in ihnen gleichermaßen Diskriminierungserfahrungen und professorale Anfeindungen neuen institutionellen Boden fanden.

Literarische Impressionen und intellektuelle Einblicke aus dem Panorama jüdischer Gelehrsamkeit im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert vermittelt der Beitrag von Liliane Weissberg am Beispiel des Aufklärers, Philosophen und Mathematikers Lazarus Bendavid. Weissberg schildert, wie Bendavid 1791 unter dem Eindruck der Nachrichten von der Französischen Revolution von Berlin nach Wien reiste. Von dort aus beobachtete er wie viele Juden der Zeit aufmerksam die Folgen der Revolution für die Emanzipation der französischen Juden. Zeitgleich avancierte er selbst in Wien zu einem gefragten Interpreten der kritischen Philosophie Immanuel Kants. Binnen kurzer Zeit findet der jüdische Aufklärer Zugang in die höheren Kreise des österreichischen Adels, ist Stammgast in aristokratischen Salons und erhält sogar die Möglichkeit, Kant-Vorlesungen an der Universität zu halten. Er erlebt – paradox genug – in diesem gesellschaftlichen

Milieu die erfolgreichsten Jahre seiner Karriere. Doch so unverhofft und wie aus der Zeit gefallen sich dieser gesellschaftliche Durchbruch in der österreichischen Monarchie des späten 18. Jahrhunderts ausnahm, so jäh endeten auch die Wiener Jahre Bendavids. Nachdem man ihm zunächst die Erlaubnis zu seinen Universitätsvorlesungen wieder entzogen hatte, wird er nach dem Erlass eines Fremdengesetzes schließlich polizeilich der Stadt verwiesen. Seine Versuche einer Popularisierung der Ideen Immanuel Kants scheiterten an den Vorurteilen der Zeit.

Das Auftreten einer zunehmend politisch-weltanschaulich motivierten Judenfeindschaft in professoralen Flugschriften, mit der sich jüdische Gelehrte schon im frühen 19. Jahrhundert konfrontiert sahen, ist Thema des Beitrags von Werner Treß. Am Beispiel der Schriften des Berliner Geschichtsprofessors Friedrich Rühs zeigt er zunächst, wie darin in den Umbruchsjahren 1815/16 jüdisches Leben im östlichen Europa und jüdische Migrationsbewegungen aus den östlichen preußischen Provinzen zu Projektionsflächen judenfeindlicher Stereotypenbildungen wurden. Dieser Analyse werden die Entgegnungsschriften von Michael Heß, Gotthold Salomon, Joseph Wolf und Eduard Gans gegenübergestellt. Als Vordenker und Mitbegründer der Wissenschaft des Judentums sahen diese Gelehrten die Zuwanderung osteuropäischer Juden zwar in einem Spannungsverhältnis zu ihren eigenen Akkulturationsbemühungen als reformorientierte Juden und preußische Staatsbürger, stellten sich dieser Herausforderung aber zugleich im Sinne eines aufklärerisch inspirierten Bildungs- und Forschungsimperativs. Sie bereiteten ihre zugewanderten Glaubensbrüder schulisch auf das Erlernen ziviler Berufe vor und bezogen die soziale und rechtliche Lage wie auch das Kulturerbe der Juden im östlichen Europa als Untersuchungsgegenstände mit in ihre Forschungen ein. Mit den Mitteln der Wissenschaft – und darin ganz dem Denken der Aufklärung verbunden – sollte so der weiteren Ausbreitung judenfeindlicher Vorurteile in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit entgegengewirkt werden.

Die Frage danach, wie dem zunehmenden Antisemitismus zu begegnen sei, war auch eines der Themen in der innerjüdischen Kontroverse zwischen Vertretern der Wissenschaft des Judentums und Akteuren der zionistischen Bewegung an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Christian Wiese kontrastiert in seinem Beitrag exemplarisch die Haltungen zweier Protagonisten dieser Richtungen, jene von Ozjasz Thon mit der von Moritz Güdemann. Ozjasz Thon, aus einer traditionellen jüdischen Familie in Galizien stammend, wandte sich dem Kulturzionismus zu und kritisierte die Wissenschaft des Judentums dafür, das Judentum zu sehr aus seiner Vergangenheit heraus zu verstehen. Es werde dadurch gleich einem toten Gegenstand behandelt, und man verliere den Blick für die drängenden Fragen des gegenwärtigen jüdischen Lebens in der Diaspora – und damit zugleich auch den Blick für dessen wünschbare Perspektiven. Während Thon aus einem

geschichtsphilosophisch begründeten und osteuropäisch-jüdisch geprägten Kulturverständnis heraus zu dem Schluss gelangte, für eine nationaljüdische Zukunft in Palästina zu plädieren, präsentiert Wiese den Wiener Rabbiner Moritz Güdemann als einen Vertreter der „westlichen Tradition der Wissenschaft des Judentums". Das Befremden, bei einem Besuch in der Privatwohnung Theodor Herzls einen Christbaum vorzufinden, kann als sinnbildlich für die skeptische Haltung gewertet werden, mit der Güdemann im politischen Eintreten der zionistischen Bewegung für eine eigene Nation zugleich die Gefahr einer Abkehr von der eigenen Religion erblickte. Güdemanns Verständnis des Judentums als transnationale, diasporische Gemeinschaft, die nicht auf Politik, Staat und Nation gerichtet sei, sondern aus seiner prophetischen und messianischen Tradition heraus zur Völkerverständigung beitragen könne, rief wiederum den Widerspruch zionistischer Vertreter hervor. Die von Wiese bilanzierten, innerjüdisch divergenten Positionen, wie sie unter anderem von Thon und Güdemann in der Phase vom Ersten Zionistenkongress 1897 bis zum Ersten Weltkrieg formuliert wurden, wiesen schließlich zugleich einer jüngeren Generation von jüdischen Gelehrten und Rabbinern wie Leo Baeck oder Max Wiener den Weg.

Auch Francesca Paolin fragt in ihrem Beitrag nach konzeptionellen Neuansätzen innerhalb der jüdischen Wissensbewegung – hier im Blick auf deutsche und italienische jüdische Wissenschaftler in der Judaistik im Italien des 19. Jahrhunderts. Am Beispiel von Gelehrten wie Samuel David Luzzatto und Lelio Della Torre analysiert sie Erneuerungen der Judaistik im Umfeld der Neubegründung des Rabbinisches Seminars in Padua 1829 und verdeutlicht, wie Talmud- und Bibelexegese neuere Erkenntnisse der Hebräischen Philologie und Grammatik integrieren und sich in jener Zeit auch disziplinär weiter zur Jüdischen Geschichte hin öffnen. Dass die Entwicklungen der „Israelitischen Theologie" in Italien dabei nicht nur von den Auseinandersetzungen italienischer jüdischer Intellektueller mit ihren eigenen Traditionen wie ihrem Verständnis von religiöser Identität konzeptionelle Prägungen erfuhren, sondern auch von transnationalen Beziehungen innerhalb der Wissenschaft des Judentums beeinflusst waren, beschreibt sie schließlich exemplarisch an einer vergleichenden Betrachtung von Luzzattos Theologiebegriff mit jenem von Abraham Geiger.

Wenn noch 1819 allerdings der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden von Gelehrten gegründet worden war, die insbesondere als Lehrer an jüdischen Reformschulen tätig waren und schon dadurch der gesellschaftliche Zusammenhang einer jüdischen Bildungs-, Wissenschafts- und Emanzipationsbewegung sichtbar wurde, also einer Wissenschaft, von der Immanuel Wolf überzeugt sein konnte, dass sie „auch auf das Leben den bedeutendsten Einfluß" ausübe, geriet die Wissenschaft des Judentums bereits hundert Jahre später als „Projekt einer kleinen Elite" in die Kritik.

Den Appell, die ursprüngliche Einheit von „Leben und Lehre" wiederherzustellen, den Franz Rosenzweig 1918 in einem offenen Brief an Hermann Cohen richtete, nimmt Kerstin von der Krone zum Ausgangspunkt ihrer Bestandsaufnahme entlang der Frage, wie sich die Wissenschaft des Judentums im Spannungsfeld zwischen „Bildungsreform" und „Verwissenschaftlichung" verortete. Gerade wenn heute von „Jüdischen Studien" die Rede ist, sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass sich die Wissenschaft des Judentums bei ihrer Gründung als Verein zunächst noch als „Wissenschaft der Juden" verstand. Es ging also nicht allein darum, das Judentum zum Gegenstand oder Objekt historisch-kritischer Forschung zu machen, sondern sich im jüdischen Wissen zugleich als Subjekt eines forschenden Erkenntnisinteresses zu finden und zu erfassen. Und indem es insbesondere jüdische Studenten und Absolventen der jungen Berliner Universität waren, die sich schon 1816 um Leopold Zunz, Eduard Gans und Immanuel Wolf in einem außeruniversitären Wissenschaftszirkel zusammengefunden hatten, wird deutlich, dass in der Vereinsgründung von 1819 auch die Kontinuität einer diasporischen Existenz jüdischer Gelehrsamkeit erkennbar wurde, die nicht nur die Wissenschaft des Judentums im engeren Sinne mit geprägt hat, sondern jüdisches Wissen und Forschen insgesamt.

In welcher Weise sich – zumeist außeruniversitäres – wissenschaftliches Denken seit dem 19. Jahrhundert in neuen Wissenschaftsdisziplinen zusammenfand oder in bibliophilen, verlegerischen und mitunter auch künstlerischen Ansätzen zu einer Transformation der Wissensordnungen beitrug, sollen schließlich die den Band abschließenden Fallstudien von Joachim Schlör, Hildegard Frübis, Dorothee Gelhard und Markus Krah näher beleuchten.

Joachim Schlör widmet sich zunächst der Frage, wie Prozesse jüdischer Migrationsbewegungen und Erfahrungen von Vertreibung und Exil die Begründung moderner Wissenschaftsdisziplinen wie der „Europäischen Ethnologie" und der empirischen Kulturwissenschaften mit inspiriert haben. Es werden Traditionslinien von der Entstehung der deutschen Volkskunde und Ethnografie bis in die Gegenwart entschlüsselt, die auch von jüdischen Akteuren mit getragen wurden. Damit kann Schlör nicht zuletzt die Wirksamkeit einer spezifisch jüdischen Erfahrung nachbarschaftlichen Zusammenlebens in einem Vielvölkerkontext sowie im Kontext von Migrationsprozessen in ihrer wissenschaftshistorischen Relevanz noch einmal exemplarisch verdeutlichen. Gängigen Analysen von Flucht- und Migrationsbewegungen, denen es vornehmlich um die Untersuchung von Verlusterfahrungen und damit einhergehenden Emotionen, von Erinnerungen oder von lebensgeschichtlichen Neuanfängen in anderen kulturellen Räumen geht, wird damit begleitend auch eine Perspektive zur Seite gestellt, die Schlör als „an opening of horizons, a challenge to develop creative responses to the loss of home" bezeichnet.

Eine stark ethnografische Ausrichtung vieler Werke der damaligen Zeit verweist zudem auf ähnlich ausgerichtete Interessen in der zeitgenössischen Wissenschaft, Literatur und Kunst. Die objektiv-distanzierte Abbildung und Beschreibung jüdischer Sitten und Gebräuche, wie sie beispielsweise in Leopold Komperts frühen literarischen Schilderungen der „böhmischen Gasse" sichtbar wird, sowie eine stark kulturhistorische Ausrichtung vieler Werke haben in der Begegnung ihrer Verfasser und Verfasserinnen mit einer – zumeist außeruniversitären – Wissenschaft einen ihrer wesentlichen Ursprünge. So formulierte Berthold Auerbach bereits 1837 in seiner Vorrede zum *Spinoza*-Roman nachdrücklich den Gedanken von der Entstehungsgeschichte eines literarischen Genres als einer doppelten Transformationsgeschichte – zwischen jüdischer Tradition und Emanzipationsbewegung sowie einem sich entwickelnden modernen Geschichtsbewusstsein.[6]

Dass sich nicht nur die Völkerpsychologen und Literaten in der Fokussierung ihrer Stoffe ein gemeinsames Interesse am neu entdeckten „Volk" teilten,[7] zeigt der Beitrag von Hildegard Frübis über Salomon Yudovin und die fotografische Erkundung des osteuropäischen Judentums. Sie beschreibt die Entstehung von Yudovins Fotografien zwischen 1912 und 1914 im Lichte ethnologischer Expeditionen in die verschiedenen Shtetl des westlichen russischen Reiches. Indem das Ziel dieser Expeditionen in der systematischen Erfassung und Erforschung der russisch-jüdischen Volkskultur bestand, wurde nicht nur das osteuropäische Judentum zum Gegenstand europäischer wissenschaftlicher Betrachtungen. Den Entwicklungen in der Literatur nicht unähnlich, zeigt Frübis für das beginnende 20. Jahrhundert das Medium der Fotografie als Indikator für einen Transformationsprozess in der osteuropäischen jüdischen Gesellschaft. Im Geiste der Haskala sollte in diesem Prozess ein Wissensreservoir bereitgestellt werden, das zur Erneuerung des Judentums in der Neuzeit führen konnte.

Dorothee Gelhard weitet den wissenschaftlichen Blick in die Moderne hinein, indem sie sich mit den Forschungen des Kunsthistorikers Aby Warburg und der von ihm in Hamburg aufgebauten Kulturwissenschaftlichen Bibliothek beschäftigt. Dabei zeigt sie, wie Warburg innerhalb der Kunstgeschichte einen spezifischen kulturwissenschaftlichen Forschungsansatz vorzeichnete, der insbeson-

---

6 Vgl. dazu u. a. Kerstin Schoor: Wider das Konzept vom „frei flottierenden" Subjekt: Die Entstehung der Ghettogeschichte in den plurikulturellen Regionen Ost(Mittel)Europas. In: Zwischen Orten, Zeiten und Sprachen. Zum Transitorischen in der Literatur. Hrsg. von Anna Pastuszka u. Jolanta Pacyniak. Frankfurt am Main 2016. S. 27–39.

7 Vgl. dazu: Michael Neumann u. Marcus Twellmann: Dorfgeschichten: Anthropologie und Weltliteratur. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 88 (1) (2014). S. 22–45.

dere in seinem unvollendet gebliebenen und erst posthum edierten Bilderatlas *Mnemosyne* zum Ausdruck kommt. In der Entfaltung seiner Symboltheorie mit ihrer Sensibilität für die bis in die Kulturen der Moderne reichenden Kontinuitäten antiker Referenzen in den Pendelbewegungen zwischen Mythos und Logos rekonstruiert Gelhard jenen „Denkraum der Distanz", den sich Warburg schaffen will, um zugleich ein Bewusstsein für die Zerbrechlichkeit der modernen Zivilisation und der ständigen Gefahr eines Rückfalls in irrationale Vorstellungswelten zu schaffen.

Markus Krah schließlich – in seiner Untersuchung ebenfalls in einer Krisenzeit im 20. Jahrhundert angesiedelt – befragt das Konzept des Verlegers, Kaufhausunternehmers und Philanthropen Salman Schocken (1877–1959) und dessen Versuch einer transnationalen verlegerischen Kanonisierung jüdischen Wissens vom Schocken Verlag in Berlin (1931–1938) bis zu den 1945 im New Yorker Exil gegründeten Schocken Books. In beiden Unternehmungen erkennt Krah über den Atlantik hinweg ein ähnliches kulturelles und spirituelles Anliegen: die innere Stärkung und Stabilisierung einer in existentieller Notlage befindlichen, gemeinschaftlichen jüdischen Existenz in der Moderne. Dass Schockens Versuch scheitert, dies über die Wiederanbindung des deutschen wie amerikanischen Judentums an einen gemeinsamen Kanon jüdischen Wissens zu erreichen, stellt für Krah zwar Schockens Mission eines Wissenstransfers in einem transnationalen jüdischen Kulturkanon durchaus infrage, weist für ihn aber umso mehr – und im Blick auf die vorangehenden Beiträge des Bandes erneut – auf die Herausbildung einer neuen jüdischen Epistemologie als einen entscheidenden Prozess der jüdischen Modernisierung hin.

Die Jüdischen Studien sind heute wie andere Studien, die regionale, kulturelle, ethnische oder religiösen Schwerpunkte besitzen, interdisziplinär angelegt. Sie stehen damit in der Tradition der Wissenschaft des Judentums und waren vielfach sogar Vorbild für andere Clusterbildungen und Forschungsfelder an Universitäten. Die Frage nach dem Beitrag der Jüdischen Studien zur Allgemeinen Wissenschaftsgeschichte und zur Entwicklung unterschiedlicher Disziplinen bleibt daher auch in der Zukunft weiter zu untersuchen. Dabei sollte es – wie die unterschiedlich angelegten Beiträge des Bandes exemplarisch zeigen – weniger um die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Universalisierung und Partikularität gehen. Vielmehr bieten die Disziplinengeschichte der Jüdischen Studien wie auch die jüdische Geschichte insgesamt mannigfaltige Beispiele dafür, dass Universalismus immer auch als ein pluralistisches Konzept zu verstehen ist.

Mit der Gründung des Zentrums für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg im Jahr 2012, das 2017 programmatisch in Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg umbenannt worden ist, wurde im Berlin-Brandenburger

Raum erstmals in der deutschen Geschichte eine Einrichtung geschaffen, in welcher fünf große Universitäten mit ihren verschiedenen Forschungseinrichtungen das Thema Judentum zu einem integralen Bestandteil ihrer akademischen Forschung und Lehre machen und sich in öffentlichen Veranstaltungen diesem Thema gemeinsam widmen. Nachdem bereits im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert die Bestrebungen jüdischer Intellektueller, eine sich im Kontext der Moderne um 1818/19 entwickelnde Wissenschaft des Judentums in Gestalt einer inneruniversitären Einrichtung zu etablieren, am deutschen Antisemitismus der Zeit gescheitert waren, hinterließen Vertreibung und Genozid im jüdischen Leben Deutschlands schließlich eine nicht zu schließende Leerstelle auch im akademischen Leben. Daher weiß sich das Selma Stern Zentrum in seiner wissenschaftlichen Arbeit nicht nur der Tradition solcher Einrichtungen wie der von den Nationalsozialisten zerstörten Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (1872–1942) verpflichtet, sondern sieht es nachdrücklich auch als seine Aufgabe an, die Implementierung der Jüdischen Studien im deutschen Universitätssystem, insbesondere aber im Berlin-Brandenburger Raum weiterzuentwickeln.

Wir danken Herrn Dr. Bertolt Fessen für die redaktionelle Mitarbeit bei der Manuskripterstellung und für die Unterstützung bei der Erstellung des Anhangs.

Dan Diner

EinSichten

Die Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur

Abstract: Jewish History, a diasporically generated arsenal of knowledge, is, in contrast to the modes of general histories, which relay by and large on telluric concepts, of a unique textual nature. While Jews live traditionally in text, the transformation of text indicates the transformation of the Jews.

The *Encyclopaedia of Jewish History and Culture* (*EJHC*) methodologically follows this epistemic condition. By focussing on the core-period of transformation from the late 18th to the mid-20th century with modernity's negative peak culminating in the Holocaust, the scope of this encyclopaedical undertaking encompasses Jewish History at large and offers a new understanding of its meaning and significance. This is done by applying modes of interpretation which evoke, among others, the concept of memory of sites and the memory of text. The article gives an overview of the most characteristic features of the EJHC which relays on the tradition of modernity, yet, however, leans towards post-modern interpretations without submitting to the ultimate demands of post-modernity.

Die *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* (*EJGK*) versteht sich als ein kanonisches Vorhaben postkanonischen Charakters. Es hält an der Bedeutung von über die Zeiten erfolgten Verdichtungen von Wissenstraditionen und der Verankerung in der Moderne ebenso fest, wie es eine dekonstruierende Verfremdung dieses Wissens dort gelten lässt, wo dies einen veritablen Erkenntnisgewinn verheißt. Dass ein solcher, zwischen Tradition und nachtraditioneller Verfremdung vermittelnder Zugang für die enzyklopädische Disposition jüdischer Wissensbestände Verwendung findet, ist nicht dem schnelllebigen Einfluss eines herrschsüchtigen Zeitgeists geschuldet. Vielmehr entspringt ein solcher Zugang der besonderen Natur des repräsentierten Sujets. So sind die jüdischen Lebenswelten Ausdruck einer eminent diasporischen Konstellation, traditionell verankert in einer sakral imprägnierten *Textkultur.* Von den sie umgebenden, wesentlich machtgestützten *tellurischen* Mehrheitskulturen unterscheiden sie sich signifi-

Anmerkung: Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine durchgesehene sowie um den Anmerkungsapparat erweiterte Fassung eines bereits online publizierten Textes – in: Denkströme Heft 20 (2018). Die in den Fußnoten abgebildeten Lemmata stellen eine Auswahl dar, die keine Vollständigkeit beansprucht.

https://doi.org/10.1515/9783110772388-002

kant. Während letztere sich in Analogie zum geometrischen Axiom in der *Fläche* generieren, findet die diasporische jüdische Lebenswelt das ihr entsprechende Ordnungsprinzip in der Axiomatik des ungeschützten *Punktes*.

Punkt und Fläche erzeugen jeweils epistemologisch unterschiedliche begriffliche Bilderwelten. Während das Axiom der Fläche historisch den Emblemen von Grund, Macht und Herrschaft Vorrang gewährt, wird das Axiom des Punktes zur Illustrierung seines Selbst andere, weichere, genauer: textuelle Modi der Repräsentation hervorbringen – und dies vor allem dann, wenn es sich hierbei wesentlich um die Berücksichtigung von Zeiten einer beschleunigten Verwandlung von Zugehörigkeit wie jener von der Vormoderne in die Moderne handelt und sich demzufolge eher in Residuen niederschlägt, also in Spuren, in Anteilen, Fragmenten und Partikeln. Eine solche eingetretene Zergliederung einer vorausgegangenen Einheit entspricht im Übrigen durchaus dem für enzyklopädische Darstellungen gültigen kaleidoskopischen Prinzip, ein vorausgesetztes Ganzes in eine es auflösende alphabethische Anordnung zu übertragen.

Die dem Axiom des ungeschützten (jüdischen) Punktes im Unterschied zur machtgestützten Fläche der (nichtjüdischen) Umgebungswelten entsprechende Textkultur der Juden legte es nahe auf das Konzept der Erinnerungsorte, der *lieux de mémoire,* beziehungsweise auf die mit Erinnerungsorten verbundenen Text- und Denkfiguren, auf sogenannte *lieux d'œuvre* zu setzen, um daraus die dem Gegenstand angemessenen Lemmata zu generieren. Diese können sich auf einen konkreten topografischen Ort, aber auch auf die mit historischen Gedächtnisorten verbundenen Textkulturen beziehen. Die um Denkfiguren sich rankenden Einträge, deren Lemmata Titel oder ikonischen Textfragmenten bekannter Werke entnommen sind, stehen für das Besondere und Neue der Lemmata-Struktur der *EJGK*. Herausgestellt findet sich ein solches, wesentlich dem Humus der jüdischen Textkultur verpflichtete Vorgehen auch dadurch, als die Enzyklopädie keine dezidierten Personeneinträge kennt. Personen treten weitgehend hinter Werk und Wirkungsgeschichte des mit ihrem Namen verbundenen Textes zurück. Gleichwohl ist die *EJGK* insofern auch einem realenzyklopädischen Zugang verpflichtet, als sie dem mit dem Erinnerungsort, der Denkfigur oder dem Textfragment verbundene Wissen positiv Geltung gewährt.

Die *EJGK* präsentiert das die jüdische Lebenswelten betreffende Wissen *methodisch* an der Zeitenschwelle des *Übergangs* vom 20. in das 21. Jahrhundert. *Thematisch* wird der Zeitraum der als eine jüdische Epoche verstandenen zweihundert Jahren zwischen 1750 und 1950 in besonderer Weise berücksichtigt. Bei den Chiffren handelt es sich um Zeitzeichen. Ihnen kommt weniger eine ereignisgeschichtliche als eine periodisierende Bedeutung zu – symbolische Eckdaten einer die jüdische Existenzerfahrung in der Neuzeit umfassenden Ära zwischen beginnender Emanzipation und den Ausläufern der Katastrophe. In sinnstiftender

Beziehung zueinander gesetzt, verhandeln jene periodisierenden Zeitchiffren historisierend die Existenzgeschichte der Juden in der Moderne sowohl von ihrer zukunftsfrohen Erwartung als auch rückblickend von ihrem düsteren Ende her.

Die Chiffre 1750 steht für ein temporales Umfeld, in dem tiefgreifende historische Veränderungen im Übergang von der Vormoderne in die Moderne wirksam werden. Es handelt sich wesentlich um von spätabsolutistischen Regimen Kontinentaleuropas angestoßene Maßnahmen der „Verbesserung“ der Juden, ihrer Verwandlung in „nützliche“ Untertanen im Kontext der ihrerseits in einem Zustand tiefgreifender Veränderung befindlichen Mehrheitskulturen. Im Unterschied zu jenen graduellen Angleichungen sollten die Juden durch den Einschnitt der Französischen Revolution mittels deklarierter universeller Menschen- und Bürgerrechte ultimativ zu Gleichen werden.[1] Verbunden war diese Verheißung freilich mit der Aufhebung der über Jahrhunderte hinweg gültig gewesenen korporativen Privilegien, so der institutionellen jüdischen Autonomie und ihrer weit gefächerten, alle Lebensbereiche durchdringenden religionsgesetzlichen Regularien.[2] Diese dem Prinzip der Rechtsgleichheit geschuldete Transformation und die von ihr ausgelösten Erschütterungen begleiteten die Juden gleichsam epochal und warfen dabei alle bekannten jüdischen Fragen der Moderne auf. Vom Westen Kontinentaleuropas ausgehend, wirkten sie sich auf die Kernbereiche jüdischer Lebenswelten in Mittel- und Ostmitteleuropa aus, um auch nach Russland auszustrahlen. Auch im Bereich des islamischen Orients waren sie, wenn auch abgeschwächt, zu verspüren.

Die sich daraus ergebenden Fragen bestimmen wesentlich die thematische Anlage jener ins Zentrum der enzyklopädischen Darstellung gerückten Zeitachse zweihundertjähriger Dauer. Ob und wie Juden als Einzelne und als Bürger, aber auch als Teil eines religiösen wie ethnischen Kollektivs in jener als „jüdische Epoche“ verstandenen Moderne wirklich gleich geworden waren und wie die jeweilige nichtjüdische Umwelt auf jene erlangte, vorgesehene oder verweigerte Gleichstellung reagierte, gehört zu den zentralen, zu den erkenntnisleitenden Fragen des in der *EJGK* versammelten enzyklopädischen Wissens.

Im Zentrum des historischen Einzugsbereichs der abschließenden Zeitmarkierung 1950 verschränken sich wesentlich Wissensbereiche, die von Verschränkungen zwischen der Erfahrung des Holocausts und der jüdischen Staatswerdung ausgehen. In diesem mit Lemmata überaus dicht belegten Zei-

---

1 Samuel Moyn: Menschenrechte. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig herausgegeben von Dan Diner. 7 Bde. Stuttgart 2011–2017 (im Folgenden abgekürzt: EJGK). Bd. 4. S. 142–147.

2 Israel Bartal: Autonomie. In: EJGK, Bd. 1, S. 214–220.

tenfeld finden sich die unterschiedlichen Dementi der Emanzipationserwartungen[3] ebenso thematisiert wie die alles Vorausgegangene weit übersteigende Katastrophe der kollektiven Vernichtung; und dies gefolgt von der Kontingenz jener kurz danach realisierten Staatsgründung. Bei dieser handelt es sich um ein Phänomen, mit dem sich die diasporischen Voraussetzungen jüdischer Existenz insofern verkehren, als der ungeschützte Punkt sich seinerseits kategorial in eine machtgestützte Fläche verwandelt.

Um die Zeitachse zwischen 1750 und 1950 rankt sich das in der *EJGK* versammelte jüdische Wissen. Gleichwohl kann dieses Wissen ohne seine vormodernen Arsenale nicht bestehen. Deshalb finden auch solche Einträge Aufnahme in die *EJGK*, die von ihrem neuzeitlichen Kernbestand abweichen. Dabei handelt es sich um Einträge zu periodisierenden *Raumzeiten*, denen im binnenjüdischen Diskurs ein hoher Sinn- und Deutungswert zukommt. So steht etwa das Lemma „Diaspora"– ein griechisches Wort für eine jüdische Kondition – in erster Linie für die Konstellation der Spätantike, eine Epoche, die für die damals vor sich gehende Ablösung des Christentums vom Judentum von ebenso hoher Relevanz ist wie für die damals vor sich gehenden rabbinischen Verwandlungen des Judentums.[4] Das Lemma „Aschkenas" steht für die vom westlichen Europa in östlicher Richtung erfolgende räumliche Bewegungsrichtung eines jüdischen Mittelalters.[5] „Sepharad" steht für die spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Existenzerfahrung von solchen Juden und Conversos, die von der iberischen Halbinsel kommend in Richtung östliches Mittelmeer, ins nordwestliche Europa und nicht zuletzt über den Atlantik in die Amerikas zogen.[6]

Systemisch beabsichtigte Durchbrechungen der das Enzyklopädische durchziehenden Periodisierungsachse von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts erfolgen vor allem dort, wo in der Lemmatisierung auch und gerade für das Judentum als Kanon des Sakralen eminent Außerhistorisches zu berücksichtigen ist. Dieser Kanon bestimmt bei allem Wandel auch weiterhin die jüdischen Lebenswelten in ihrem Kern. So hat die *EJGK* als eine der jüdischen Existenzerfahrung verpflichtete Enzyklopädie dem Judentum in seiner sakralen Überzeitlichkeit auf Grundlage der von Offenbarung bestimmten Glaubenswelt und ihrer Geltung im jüdischen Religionsgesetz über alle historischen Zeiten hinweg angemessen Raum zu bieten. Mehr noch: Von seiner Anlage her wird ein derart enzyklopädisches Werk über Juden und jüdische Lebenswelten vornehmlich in der Moderne – und damit im Zeichen von Säkularisierung – anhand von

3 Carsten L. Wilke: Emanzipation. In: EJGK, Bd. 2, S. 219 – 231.
4 Doron Mendels: Diaspora. In: EJGK, Bd. 2, S. 129 – 134.
5 Johannes Heil: Aschkenas. In: EJGK, Bd. 1, S. 159 – 168.
6 Jonathan Ray: Sepharad. In: EJGK, Bd. 5, S. 439 – 445.

konzentrischen Kreisen zu strukturieren sein, die in abnehmender Heiligkeit von einem sakralen Kern ausgehen.

So findet sich das Wissenskorpus jüdischer Existenzerfahrung in der Moderne in der *EJGK* in vier bzw. fünf verschiedene thematische Einzugsbereiche von jeweils unterschiedlich dichter jüdischer Konsistenz gegliedert: In den Bereich des *Judentums* als Gesetzesreligion und der es verwandelnden Modi von Säkularisierung und Profanierung; in den Bereich räumlich und ethnisch den Entwicklungen ihrer Umgebungskulturen folgender diverser *Judenheiten*; in den Bereich von einzelnen staatsbürgerlich emanzipierten, dem Kollektiv der *Juden* sich gleichwohl individualisierend entfremdenden jüdischen Personen bzw. Personen jüdischer Herkunft; in den Bereich der von außen an die Juden herangetragenen Projektionen antisemitischen Charakters, mithin der *Judenfeindschaft*;[7] in den Bereich der Ereignis- und Wirkungsgeschichte des *Holocausts*.[8]

Im Zentrum alles Jüdischen steht das Judentum als Gesetzesreligion. Dem Gesetz ist göttliche Zeitlosigkeit eingeschrieben. Die das Judentum tragenden, sakral durchdrungenen Begriffswelten bewahren zu allen Zeiten und über alle Räume jüdischer Existenzerfahrung hinweg Gültigkeit, und dies nicht, ohne religionsgesetzlich begründete Anpassungen zu erfahren.

Vom Kern des sakralen Kanons (Judentum) setzen sich zunehmend Phänomene der Säkularisierung ab. Dabei wird zwischen zwei sich verweltlichenden Bereichen unterschieden: zwischen dem textuellen und dem institutionellen Bereich. Säkularisierungen von Textkultur setzen wesentlich zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein mit der vornehmlich in deutscher Sprache vorgenommenen akademischen Verwandlung der sakralen Schriften in ein Korpus der Wissenschaft des Judentums. Diese Verwandlung, eine Art Konversion religiös fundierter Weisheit in aufgeklärtes Wissen, wird von einer ihr vorausgehenden geistigen, vom historischen Denken der nichtjüdischen Umwelt beeinflussten innerjüdischen Aufklärungskultur, der Haskala, vorbereitet. Sie geht einher mit dem Einbruch der Geschichte, genauer: des historischen Denkens in die Welt der Offenbarung bzw. in die des Religionsgesetzes. Diese Tendenz unterspült die Fundamente des traditionellen Judentums.

Parallel zur geistigen Bewegung der Transformation von Gesetz in Geschichte erfolgt räumlich ungleichzeitig eine von der jeweiligen Obrigkeit verfügte, sukzessiv realisierte Auflösung der korporativ verfassten jüdischen Gemeindeautonomie.[9] Eine solche Säkularisierung vormals eigenständiger, dem Religionsgesetz

---

7 Johannes Heil: Judenfeindschaft. In: EJGK, Bd. 3, S. 218 – 224.
8 Adrian Daub: Holocaust. In: EJGK, Bd. 3, S. 94 – 99.
9 Israel Bartal: Autonomie. In: EJGK, Bd. 1, S. 214 – 220.

verpflichteter Institutionen führt zu einer Schwächung der traditionellen, religiös legitimierten jüdischen Autoritäten. Dabei ist eine doppelte Bewegung zu beobachten: Im westlichen Europa, also dort, wo den Juden staatsbürgerliche Gleichheit gewährt oder eine solche in Aussicht gestellt wird, emanzipieren und akkulturieren sich die Judenheiten an und in die sie jeweils umgebenden Nationalkulturen.[10] Dabei konfessionalisieren sich die religiösen Anteile ihres Selbstverständnisses, sie werden zu einer Glaubensgemeinschaft unter anderen Glaubensgemeinschaften. Im östlichen Europa, dort, wo wesentlich im Russischen Reich Juden in weit größerer Zahl und zudem räumlich überaus kompakt, wenn auch nicht zusammenhängend leben, erfolgt ein Verfall korporativer Institutionen, ohne dass die Folgen dieses Prozesses durch die Gewährung bürgerlicher Gleichheit und eine sie begleitende Freizügigkeit kompensiert würden. Verfall und staatlich verfügte Eliminierung des korporativen Gehäuses jüdischer Existenz bei gleichzeitiger blockierter Modernisierung und staatsbürgerlicher Individualisierung zogen in der Folge eine sichtbare Wandlung jüdischen Selbstverständnisses nach sich, das – im Unterschied zur westlichen Entwicklung der Juden – sich ethnisch-kollektiv formierte.

Hinzu trat die Vielfalt der den Juden eigenen Sprachkulturen. Dabei sind folgende Sprachschichten voneinander zu unterscheiden: Die sakral imprägnierte, für den Kultus wie in der Textexegese übliche Kombination des Hebräischen[11] und Aramäischen;[12] regionale jüdische Vernakularsprachen wie das Jiddische[13] oder Ladino[14] als Mittel der alltäglichen innerjüdischen Verständigung; die als jüdische Bildungssprachen adaptierten imperialen oder kosmopolitischen Verwaltungs-, Wissenschafts- und Literatursprachen ihrer Umgebungskulturen wie das Deutsche[15] und – daran gemessen in eher schwächerer Intensität – auch das Russische;[16] im Vorderen Orient in vielfältiger Hinsicht das Arabische[17] und als Akkulturationssprache auch das Französische. Dabei kommt dem Deutschen im 19. Jahrhundert als Sprache der Wissenschaft des Judentums,[18] der Ausbildung von Rabbinern und gerade der jüdischen Reformbewegung in Mitteleuropa, aber auch darüber hinaus neben dem Hebräischen eine gleichsam liturgische Be-

---

10 Viktória Bányai: Ungarisch. In: EJGK, Bd. 6, S. 219 – 223.
11 Andrea Schatz: Hebräisch. In: EJGK, Bd. 3, S. 5 – 14.
12 Yochanan Breuer: Aramäisch. In: EJGK, Bd. 1, S. 134 – 138.
13 Marion Aptroot: Jiddisch. In: EJGK, Bd. 3, S. 195 – 199.
14 David M. Bunis: Ladino. In: EJGK, Bd. 3, S. 474 – 478.
15 Andreas Kilcher: Deutsch. In: EJGK, Bd. 2, S. 100 – 107.
16 Vladimier Khazan: Russisch. In: EJGK, Bd. 5, S. 279 – 285.
17 Reuven Snir: Arabisch. In: EJGK, Bd. 1, S. 127 – 134.
18 Christian Wiese: Wissenschaft des Judentums. In: EJGK, Bd. 6, S. 427 – 435.

deutung zu. Die zwischen den verschiedenen Judenheiten sich entwickelnden Unterschiede sind insbesondere an den jeweiligen Akkulturationserfolgen in den national sich transformierenden, multinational komponierten imperialen Reichsgebilden abzulesen.

Ein weiter vom sakralen Kern des Judentums sich entfernender konzentrischer Kreis bildet in der *EJGK* ein Cluster von Lemmata aus, das sich vornehmlich Phänomenen der Akkulturation in Verbindung mit Personen und Persönlichkeiten widmet, die einem eher individuell ausgeprägten, vom jüdischen Kollektiv sich entfernenden Selbstverständnis zuneigen. Solche Personen gingen in der Regel aus Kontexten vertiefter Säkularisierung in Verbindung mit weitgehend erfolgreich verlaufenden Vorhaben staatsbürgerlicher Emanzipation hervor. Ihre dabei sich abschwächende jüdische Zugehörigkeit lässt sich kaum über das religionsgesetzliche Regelwerk des Judentums und seiner Markierungen angemessen fassen. Um der Komplexität und Vieldeutigkeit jüdischer Zugehörigkeit in der Moderne zu genügen, wird in der *EJGK* bekanntermaßen nicht zuletzt auch aus diesem Grund auf explizite Personeneinträge verzichtet. Lemmata, die auf vermittelte Weise Personen thematisieren, bedienen sich im Titel wesentlich emblematischer Motive, Formeln und Textfragmente, die auf dem Resonanzboden des allgemeinen Wissens für Werk und Wirkung der Person aussagekräftig, ja ikonisch sind.

Ein weiterer Kreis der enzyklopädischen Wissensanordnung unterscheidet sich von den vorangegangenen insofern, als dort Wahrnehmungen und Reaktionen auf Juden und Judentum thematisiert werden, die diesen von außen auferlegt beziehungsweise auf diese projiziert werden. Hier ist von einer kulturell tief eingefressenen Judenfeindschaft die Rede[19] – ausgehend vom antiken Antijudaismus bis hin zum modernen Antisemitismus. Der ihn repräsentierende große Komplex von Lemmata gehört eigentlich nicht in eine kanonische Zusammenführung jüdischer Wissensbestände. Gleichwohl ist der Gegenstand dieses Kreises von erheblicher, gar von existentieller Bedeutung und bestimmt das Schicksal der Juden in fundamentaler Weise auch und gerade deshalb, weil ihm die Bedeutung einer Welterklärung zukommt. In ihrem Zentrum nisten sich vornehmlich Vorstellungen von Kabale, Intrige und Verschwörung ein. Der Lemmatisierung mittels Denkfiguren verpflichtet, findet sich das Phänomen der modernen Judenfeindschaft in der *EJGK* mithin nicht unter einem Lemma „Antisemitismus" abgehandelt, sondern unter dem Eintrag „Verschwörung"[20] – wie überhaupt in dem Werk keine Lemmata anzutreffen sind, die auf das Suffix „-ismus" enden – und

19 Johannes Heil: Judenfeindschaft. In: EJGK, Bd. 3, S. 218–224.
20 Dan Diner: Verschwörung. In: EJGK, Bd. 6, S. 272–277.

dies aus konzeptionellen Gründen. Schließlich haftet den aus Zuschreibungen der politischen und sozialen Sprache des 19. Jahrhunderts hervorgegangenen Begriffsbildern eine Neigung ins Teleologische an, die zu Verhärtungen in der Wahrnehmung von Wirklichkeit beitragen – und dies im Unterschied zu den eher weichen, sich mit Mehrdeutigkeiten und Ambiguitäten abfindenden jüdischen Lebens- und Erfahrungswelten. Diesen sind bei Weitem mehr Formen des Übergangs, der Entgrenzung und Überschreitung wesensnahe.

Mit dem Komplex des Antisemitismus verwandt, indes nicht mit ihm identisch, ist jenes Wissensfeld, das sich dem Ereignis wie der Wirkung des Holocausts widmet.[21] Darin sucht die *EJGK* mittels Auswahl und der doch umfänglichen Anzahl der jenes Geschehen berücksichtigenden Lemmata zweierlei zu entsprechen: die der Vernichtung des europäischen Judentums innewohnende historische Wucht ebenso angemessen abzubilden wie auch der Versuchung zu widerstehen, die Deutung der jüdischen Geschichte dem teleologischen Sog des Holocausts zu entziehen.

Die den Holocaust betreffenden Einträge sind unterschiedlich gehalten. Manche nähern sich den Vorgängen des Geschehens in faktografischer Absicht; andere nehmen sich wesentlich der Nachgeschichte des Geschehenen an; viele widmen sich Fragen der Repräsentation, vornehmlich der literarischen Darstellung des Ereignisses.[22] Um der im Modus der industriellen Vernichtung notwendig angelegten Wiederholung des immer Gleichen entgegenzuwirken, suchen die den Holocaust thematisierenden Lemmata auf ikonisch gewordene Denkfiguren und Bilderwelten auszuweichen. Damit verschreiben sie sich dem Zusammenhang von Ereignis und Nachwirkung.

Die universelle Bedeutung des Ereignisses und seiner Wahrnehmung wird dadurch gewürdigt, dass auch solche Autoren und ihre Werke jüdisch lemmatisiert werden, die weder jüdisch noch jüdischer Herkunft waren, aber als humanistisch gesonnene Künstler des Wortes oder als aufgeklärte Virtuosen des Denkens es vermochten, das Ereignis in seiner krassen Besonderheit noch während des Geschehens poetisch zu dokumentieren oder intellektuell zu erfassen – womit deren Aufnahme in einen jüdischen Kanon begründet wäre.

Die Lemmata-Struktur der *EJGK* ist Ergebnis eines dichten systematischen Abgleichens innerhalb des bestehenden jüdischen Wissenskorpus und seiner enzyklopädischen Wissensarsenale. Die dabei erfolgte Generierung einer dem Gegenstand ebenso angemessenen wie innovativen Lemma-Struktur folgte einem

---

21 Noah Benninga, Auschwitz. In: EJGK, Bd. 1, S. 192–202; Renée Poznanski: Vichy. In: EJGK, Bd. 6, S. 282–288; Samuel D. Kassow: Warschau. In: EJGK, Bd. 6, S. 329–334; u. a.

22 Raphael Gross u. Laura Robertson: Tagebuch. In: EJGK, Bd. 6, S. 6–12.

komplexen Prozess der Auswahl, die sich von der Unterscheidung dreier Wissenskomplexe leiten ließ: von *Text*, *Institution* und *Lebenswelt*. Dabei wurde in einem ersten Schritt und im Sinne der für das Werk grundlegenden Überschreitungsphänomene von der Vormoderne in die Moderne eine vorläufig binär codierte Linie der Unterscheidung zwischen sakralen und profanen Wissensbereichen vorgenommen, die es gleichwohl weiter zu differenzieren galt. So wurden in das aufbereitete Korpus jüdischen Wissens diskursiv Schneisen geschlagen, um durch stetigen Abgleich zu sinnstiftenden Längs- und Querverbindungen zu gelangen, aus denen heraus sich eine für die Anlage des Gegenstandes signifikante Auswahl der Lemmata ergab.

Der Wissensbereich *Text* ist für die diasporische Kultur der Juden grundlegend. „Text" bedeutet in diesem Zusammenhang sowohl Substanz wie Medium jüdischer Existenz, womit der Bereich Textkultur im Werk der *EJGK* überaus weit entlang der Unterscheidung sakral/profan ausgreift.

Die Lemmata des Sakralen umfassen Einträge zu den verschiedenen Korpora des Judentums – ausgehend vom zentralen Eintrag zur hebräischen Bibel,[23] über Artikel zum Midrasch,[24] zur zusammen mit dem Talmud abgehandelten Mischna bis hin zum Schlüsselcharakter aufweisenden Artikel zu den Maßgaben der Halacha,[25] der zudem einen Übergang zum weit ausgefächerten Komplex von Recht und Institution öffnet. In dieses Themengebiet fallen auch Einträge zu Texten, die an der Schwelle zum Profanen stehen, so etwa den Bibelübersetzungen. Im Kontext von Text und Hermeneutik steht auch die Bedeutung des hebräischen Alphabets wie der alphabetischen Zahl,[26] der materiellen Welt des Buchdruckes und der durch sie beschleunigt eintretenden Übergänge von der sakralen zur profanen Textkultur bis hin zu Verlags- und Zeitungswesen.[27] Zwischen dem Text und der vom Religionsgesetz durchdrungenen Institution vermitteln Lemmata, die Einrichtungen sakraler Wissensvermittlung[28] zum Gegenstand haben. Daran schließen die Themenfelder zu jüdischer Gelehrsamkeit an, die in Form von Lemmata zu ikonischen Werken, wesentlichen Periodika sowie Institutionen der Wissenschaft des Judentums und der ihr vorausgehenden intellektuellen Kultur der Haskala[29] zur Darstellung kommen.

23 Hanna Liss: Tanach. In: EJGK, Bd. 6, S. 24 – 31.
24 Rachel Adelmann: Midrasch. In: EJGK, Bd. 4, S. 166 – 171.
25 Zvi Zohar: Halacha. In: EJGK, Bd. 2, S. 507 – 518.
26 Ittai J. Tamari u. Andreas B. Kilcher: Alef-Bet. In: EJGK, Bd. 1, S. 1 – 7.
27 Dirk Sadowski: Buchdruck. In: EJGK, Bd. 1, S. 435 – 441; Michael Nagel: Zeitungswesen. In: EJGK, Bd. 6, S. 520 – 526.
28 Elisha Ancselovits: Talmud Tora. In: EJGK, Bd. 6, S. 17 – 23.
29 Shmuel Feiner: Haskala. In: EJGK, Bd. 2, S. 544 – 554.

In den Zusammenhang des Sakralen gehört auch das Verhältnis von Judentum und Islam. Dieses wird in Einträgen beschrieben, die den Institutionen und den lebensweltlichen Konstellationen der Existenzerfahrung von Juden unter muslimischer Herrschaft galten (Ahl al-kitāb,[30] Dhimmah[31]) und damit auch Formen textueller gegenseitiger Beeinflussung beschreiben (Kalām,[32] Falsafah[33]). Für das 19. Jahrhundert tritt die Würdigung der Beschäftigung mit dem Islam durch herausragende Persönlichkeiten des Reformjudentums wie Abraham Geiger (Koran) oder den Nestor der islamwissenschaftlichen Gelehrsamkeit, Ignaz Goldziher (Muhammedanische Studien[34]) hinzu.

Zum Themenbereich Text und Textkultur gehören ganze Lemmata-Cluster, die sich literarischen Werken und Autoren von ikonischem Rang in der jüdischen Tradition zuwenden. Sie diversifizieren sich nach Gattung, Motiven, Räumen, Sprachen und Strömungen. Diesen Einträgen, darunter die zahlreichen nach Titeln oder Titelbestandteilen benannten Lemmata, kommt in der Anlage der Enzyklopädie in besonderem Maß die Aufgabe zu, jene als Verschiebung und Verflüssigung von Emblemen der Zugehörigkeit bezeichneten Phänomene von Säkularisierung und Profanierung zu thematisieren.

Eine ähnliche Absicht ist mit den Themenfeldern zu Philosophie und Theorie verknüpft. Um ihre zentralen Einträge versammeln sie zahlreiche weitere Lemmata (etwa Denkstil,[35] Dekonstruktion,[36] Phänomenologie,[37] Psychoanalyse[38]), in denen sich auch jüdische Erfahrung und jüdisches Wissen in universale Erkenntnis überträgt – um nur einige wenige herauszustellen.

Der zweite große Wissensbereich der *EJGK* ist den Institutionen des Judentums und der Judenheiten in ihren jeweiligen Umwelten von Recht und Politik gewidmet. Auch hier steht der Übergang von sakral imprägnierten in profane Phänomene im Vordergrund der lemmatisierenden Anordnung. Ausgangspunkt ist das der jüdischen Autonomie und ihren charakteristischen Ausdrucksformen und Institutionen gewidmete Themenfeld. Zentral sind hier die Reglements der Vormoderne mit ihren weitgehend religionsgesetzlich bestimmten Körperschaften von Rechtsetzung und Rechtspflege sowie die nach außen, an die jeweilige Ob-

---

30 Emily Benichou Gottreich: Ahl al-kitāb. In: EJGK, Bd. 1, S. 17–20.
31 Miriam Frenkel: Dhimma. In: EJGK, Bd. 2, S. 109–112.
32 Frederek Musall: Kalām. In: EJGK, Bd. 3, S. 305–308.
33 Steven Harvey: Falsafah. In: EJGK, Bd. 2, S. 314–320.
34 Sabine Mangold-Will: Muhammedanische Studien. In: EJGK, Bd. 4, S. 251–258.
35 Nicolas Berg: Denkstil. In: EJGK, Bd. 2, S. 94–100.
36 Eric Prenowitz: Dekonstruktion. In: EJGK, Bd. 2, S. 81–87.
37 Philipp von Wussow: Phänomenologie. In: EJGK, Bd. 4, S. 515–521.
38 Eli Zaretsky: Psychoanalyse. In: EJGK, Bd. 5, S. 43–53.

rigkeit gewandte Einrichtung der Fürsprache (Kahal,[39] Bet Din,[40] Bann,[41] Shtadlanut[42]).

Der Ablösung der Autonomie in der Ära der Emanzipation widmet sich zunächst ein Themenfeld, das vorwiegend dem rechtlichen Status von Juden gilt. Lemmata wie Toleranzpatent[43] oder Sanhédrin[44] sind den initialen Ereignissen gewidmet; Einträge wie Paulskirche,[45] Duma,[46] Sejm[47] behandeln signifikante Orte der Emanzipation; aber auch skandalisierende Ereignisse der Ära wie der Berliner Antisemitismusstreit[48] und die Dreyfus-Affäre[49] werden in diesem Zusammenhang behandelt; das Lemma Minderheitenrechte[50] gilt der rechtlichen Lage der Judenheiten in den neuen Nationalstaaten nach dem Ersten Weltkrieg.

Mit der Perspektive äußerlicher Rechtsetzung korrespondiert ein weiteres, der modernen politischen Erfahrung wie auch jüdischer Politik gewidmetes Themenfeld. Dabei geht es um stärker den jeweiligen regionalen Kontext in den Blick nehmende Lemmata (etwa Ansiedlungsrayon[51]) sowie signifikante Orte der Migration (Bremerhaven,[52] Ellis Island[53]); zum anderen um jüdische politische Organisationen und Parteien wie den Central-Verein[54] oder den Bund.[55] Hieran schließt das Themenfeld Diplomatie an, das der Sphäre des Engagements für jüdische Belange in der Sphäre internationaler Politik gilt. Die hier zum Tragen kommenden modernen Formen der Fürsprache etablierten sich als Phänomen lebensweltlicher Säkularisierung und Modernisierung zuerst in Gestalt sich selbst ermächtigender Notabeln, um sich alsbald den Formen international wirkender jüdischer Organisationen anzuverwandeln und so etwas wie eine jüdische diplomatische Tradition auszubilden. Einen solchen Übergang bildet das Lemma

---

39 Israel Bartal: Kahal. In: EJGK, Bd. 3, S. 297–303.
40 Andreas Gotzmann: Bet Din. In: EJGK, Bd. 1, S. 296–299.
41 Andreas Gotzmann: Bann. In: EJGK, Bd. 1, S. 256–258.
42 Mirjam Thulin: Shtadlanut. In: EJGK, Bd. 5, S. 472–477.
43 Louise Hecht: Toleranzpatente. In: EJGK, Bd. 6, S. 137–141.
44 Pierre Birnbaum: Sanhédrin. In: EJGK, Bd. 5, S. 319–323.
45 Arno Herzig: Paulskirche. In: EJGK, Bd. 4, S. 504–509.
46 Vladimir Levin: Duma. In: EJGK, Bd. 2, S. 165–171.
47 Katrin Steffen: Sejm. In: EJGK, Bd. 5, S. 414–420.
48 Moshe Zimmermann u. Nicolas Berg: Berliner Antisemitismusstreit. In: EJGK, Bd. 1, S. 277–282.
49 Renée Poznanski: Dreyfus-Affäre. In: EJGK, Bd. 2, S. 155–160.
50 David Engel u. Philipp Graf: Minderheitenrechte. In: EJGK, Bd. 4, S. 189–196.
51 Eugene M. Avrutin: Ansiedlungsrayon. In: EJGK, Bd. 1, S. 109–113.
52 Nicole Kvale Eilers: Bremerhaven. In: EJGK, Bd. 1, S. 411–416.
53 Gerald Sorin: Ellis Island. In: EJGK, Bd. 2, S. 215–219.
54 Michael Brenner: Central-Verein. In: EJGK, Bd. 1, S. 480–484.
55 Gertrud Pickhan: Bund. In: EJGK, Bd. 1, S. 465–470.

zum Board of Deputies[56] ab, während der Eintrag „Alliance israélite universelle“[57] jener Institution gilt, die jüdisches diplomatisches Engagement im 19. Jahrhundert geradezu emblematisch verkörpert. Den Rahmen bildete die große Politik, deren Verfahrensweisen im Zeitalter der Balance es jüdischen Vertretern erlaubte, auf Kongressen und Konferenzen ihre Belange vorzutragen (Wiener Kongress,[58] Berliner Kongress[59]). Im 20. Jahrhundert, nach dem Ersten Weltkrieg und angesichts einer zunehmenden nationalstaatlichen Parzellierung der internationalen Politik, wurden die Grenzen einer derartigen nichtstaatlichen Interessenvertretung offenkundig. Innerhalb dieses Kontexts von jüdischer Politik und Diplomatie wird auch die zionistische Bewegung verortet. Deren Gründerfigur Herzl ist anhand seiner literarischen Vision *Altneuland*[60] lemmatisiert, wesentliche Debatten der zionistischen Kongresse sind unter ihrem Gründungs- und Erinnerungsort Basel[61] abgehandelt.

Der dritte große Wissensbereich der *EJGK* ist Phänomenen der Alltagskultur gewidmet. Jüdische Alltagskulturen weisen auch im Prozess zunehmender Verweltlichung eine starke Bindung an das Sakrale auf; in gewisser Hinsicht sind sie Gefäße der Traditionsbewahrung. Dem gelten die weit angelegten Themenfelder zu Alltag, Ritus und Sakralität. Die Spannung zwischen Religionsgesetz und sich profanierender Lebenswelt wird in diesem Zusammenhang von Einträgen ausgelotet, die sich mit Fragen der Frömmigkeit, des Speisegesetzes (Kashrut[62]), des Ritus des Schächtens, der Liturgie und des Kalenders bis hin zu *rites des passages* wie der Beschneidung,[63] der Bar/Bat-Mizwa[64], der Eheschließung sowie mit den Regularien von Bestattung und den mit ihrer Durchführung betrauten heiligen Gesellschaften befassen.

In systematischer Nachbarschaft zu diesen Themenfeldern werden unter dem hierfür angewandten Kunstbegriff der *Mehiza*[65] Fragen des Geschlechts bzw. der Geschlechterdifferenz verhandelt. Der traditionell patriarchalisch aufgeladene religionsgesetzliche jüdische Kanon fordert ein zeitgenössisches enzyklopädisches Projekt insofern heraus, als dieses die im Zeichen des Themenfeldes Gen-

56 Todd M. Endelmann: Board of Deputies. In: EJGK, Bd. 1, S. 370 – 375.
57 Carsten L. Wilke: Alliance israélite universelle. In: EJGK, Bd. 1, S. 42 – 50.
58 Markus Kirchhoff: Wiener Kongress. In: EJGK, Bd. 6, S. 397 – 401.
59 Markus Kirchhoff: Berliner Kongress. In: EJGK, Bd. 1, S. 287 – 291.
60 Steven Beller: Altneuland. In: EJGK, Bd. 1, S. 61 – 67.
61 Patrick Kury u. Erik Petry: Basel. In: EJGK, Bd. 1, S. 267 – 275.
62 Shai Lavi: Kashrut. In: EJGK, Bd. 3, S. 330 – 333.
63 Charlotte Elisheva Fonrobert: Beschneidung. In: EJGK, Bd. 1, S. 293 – 296.
64 Dalia Marx: Bar/Bat Mizwa. In: EJGK, Bd. 1, S. 261 – 264.
65 Judith R. Baskin: Mehiza. In: EJGK, Bd. 4, S. 108 – 114.

der/Geschlecht stehenden Artikel thematisch von traditionellen, auf die Weiblichkeit fixierten Festlegungen zu lösen sucht und sie durch die Einbeziehung von Themen männlicher Körperlichkeit erweitert. In diesem Themenfeld stehen Artikel, die sich mit geschlechtsspezifischen Zuschreibungen, etwa durch die rituellen Maßgaben der Kleiderordnung,[66] und schließlich mit Fragen der Frauenbildung (Bais Yaakov,[67] Hochschule für Frauen[68]) und der Frauenorganisationen (Jüdischer Frauenbund[69]) befassen.

Jenseits der rituellen Bedeutung von Körperlichkeit werden Phänomene des Sports[70] behandelt. Dabei werden unterschiedliche, in den jüdischen Lebenswelten auffällige Sportarten berücksichtigt, vornehmlich solche, denen in migrantischer Umgebung der Charakter sozialer Aufstiegsrituale zukommt – etwa Boxen[71] und Baseball[72] in den Vereinigten Staaten oder Fußball[73] auf dem europäischen Kontinent.

Ein weiteres Themenfeld bilden Berufe und Professionen. Auch dieses folgt einem an einer binären Unterscheidung orientierten Auswahlprinzip – hier der zwischen vormodernen und modernen Formen des Produzierens, Wirtschaftens und Vermittelns. So stehen Lemmata offen oder mittels *lieux* verdeckt für Handwerk[74] und Handel, für Hoffaktoren[75] und Bankiers,[76] für Hausierer[77] und Uhrmacher,[78] für Pächter (Pacht[79]) und Gutsverwalter, für die Diamanten- und Textilindustrie (Antwerpen[80]), für das Eisenbahnwesen[81] und die Warenhäuser[82] – aber auch für den amerikanischen New Deal[83] und andere auffälligerweise von Juden ausgeübte Berufe, erfüllte Funktionen und angenommene Rollen.

66 Esther Juhasz: Kleiderordnung. In: EJGK, Bd. 3, S. 370 – 375.
67 Agnieszka Oleszak: Bais Yaakov. In: EJGK, Bd. 1, S. 239 – 241.
68 Gudrun Maierhof: Hochschule für Frauen. In: EJGK, Bd. 3, S. 81 – 84.
69 Gudrun Maierhof: Jüdischer Frauenbund. In: EJGK, Bd. 3, S. 255 – 259.
70 Moshe Zimmermann: Sport. In: EJGK, Bd. 5, S. 543 – 555.
71 Martin Krauß: Boxen. In: EJGK, Bd. 1, S. 397 – 400.
72 Moshe Zimmermann u. Noah Benninga: Baseball. In: EJGK, Bd. 1, S. 264 – 267.
73 Moshe Zimmermann: Fußball. In: EJGK, Bd. 2, S. 396 – 400.
74 Marcos Silber: Handwerk. In: EJGK, Bd. 2, S. 534 – 539.
75 Rotraud Ries: Hoffaktoren. In: EJGK, Bd. 3, S. 84 – 89.
76 Dolores L. Augustine: Bankiers. In: EJGK, Bd. 1, S. 251 – 255.
77 Monika Richarz: Hausierer. In: EJGK, Bd. 2, S. 556 – 558.
78 Stefanie Mahrer u. Jacques Picard: Uhrmacher. In: EJGK, Bd. 6, S. 207 – 211.
79 Judith Kalik: Pacht. In: EJGK, Bd. 4, S. 469 – 472.
80 Veerle Vanden Daelen: Antwerpen. In: EJGK, Bd. 1, S. 120 – 124.
81 Ralf Roth: Eisenbahn. In: EJGK, Bd. 2, S. 195 – 201.
82 Paul Lerner: Warenhäuser. In: EJGK, Bd. 6, S. 324 – 329.
83 Leonard Dinnerstein: New Deal. In: EJGK, Bd. 4, S. 350 – 354.

Das im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig beim Verlag J. B. Metzler in Stuttgart erschienene siebenbändige Werk sucht aufzuweisen, welches Potential historisch angeleiteter Erkenntnis dem jüdischen Sujet innewohnt. Obschon gegenwärtig beim Verlag Brill Publishers in Leiden und Boston eine englischsprachige Ausgabe (*Encyclopaedia of Jewish History and Culture, EJHC*) erscheint, ist die *EJGK* von ihrer Anlage und Umsetzung her ein deutschsprachiges Unterfangen. Gleichwohl ist sie ein internationales Projekt. Eine solche Orientierung erwächst nicht nur aus der weiten akademischen Vernetzung seines Gegenstandes, sondern ist auch und vor allem der Natur der Sache geschuldet. So sind etwa 450 Autorinnen und Autoren aus den verschiedensten Wissenschafts- und Sprachkulturen an dem Werk mit seinen ca. 800 Artikeln unterschiedlichen Zuschnitts und Umfangs beteiligt gewesen.

Liliane Weissberg

Lazarus Bendavid in Wien

Ein Berliner Aufklärer probt das Gesellschaftsleben

Abstract: In the course of the French Revolution, French Jews were emancipated in 1791. Many Berlin Jews watched these events carefully, and some traveled to Paris to experience the new freedom first hand. The Berlin Jewish philosopher Lazarus Bendavid did not travel to Paris that year, however, but to Vienna, where he would live until 1797. It was there that he began to lecture and publish his commentaries on Kant's philosophy, become a regular of the aristocratic salons, and write popular fiction. Paradoxically perhaps, Bendavid experienced his greatest professional success and social recognition in Vienna, and the present essay discusses his life and philosophical and literary production there during these years.

Geschichte: Das Dreieck Berlin, Paris und Wien

Was bedeutete es, in den Jahren der Französischen Revolution von Berlin nach Wien zu reisen? Während viele Berliner Juden nach Paris fuhren, um Zeuge oder Zeugin der politischen Veränderungen in Frankreich zu werden, reiste zumindest ein junger Berliner Jude in die österreichische Hauptstadt. Lazarus Bendavid zog 1791 nach Wien und hielt sich dort bis Ende 1797 auf. Welche Erfahrungen konnte ein Berliner Jude in dieser Zeit in Wien machen?

Preußen und Österreich verband bis dahin bereits eine wechselvolle Geschichte. Beide Staaten waren lange miteinander verfeindet gewesen. Friedrich II., dessen Philosophie der Aufklärung und Toleranz die Hoffnung vieler Berliner Juden auf eine bessere Zukunft in Preußen auch Jahre nach seinem Tod noch stärkte, zog bereits einen Tag nach seiner Thronbesteigung im Jahre 1740 in den Krieg. Bei diesem Überraschungsfeldzug und den nachfolgenden Schlachten ging es dem neuen Herrscher um eine Gebietserweiterung, die ihn von einem König *in* Preußen zu einem König *von* Preußen werden ließ. Seine Siege brachten ihm das ultimative Lob als Militärstratege: Er wurde „Friedrich der Große“. Aber während sich diese Schlachten vor allem auf die Einnahme Schlesiens konzentrierten, richtete sich Friedrichs Kriegsführung auch gegen Österreich; dieses Land hatte zumindest einem Teil Schlesiens gegenüber seine Rechte geltend gemacht. Der Austausch zwischen Friedrich II. und der österreichischen Kaiserin Maria Theresia wurde dabei nicht nur mit Waffen geführt, sondern auch mittels

 https://doi.org/10.1515/9783110772388-003

zahlreicher publizistischer Stellungnahmen; so wurde Maria Theresia nach den preußischen Siegen in den Berliner Medien als eine ihrer Kleider entblößte, ja lächerliche Frau dargestellt.[1]

Die Feindschaft der beiden Länder war berühmt-berüchtigt und wurde auch in der nächsten Generation weitergeführt. Aber die Ereignisse in Frankreich vom Juli 1789 produzierten einen neuen, nun gemeinsamen Feind. Maria Theresias Tochter Maria Antonia wurde als Marie Antoinette französische Königin. Ihr Bruder, Joseph II., wurde Maria Theresias Nachfolger auf dem österreichischen Thron. Damit war die Revolution nicht nur eine Gefahr für die französische Monarchie, sondern auch eine österreichische Familienangelegenheit. Friedrich Wilhelm II., der 1786 als Nachfolger Friedrichs II. den Thron bestiegen hatte, fürchtete ebenso wie Joseph II. die Revolution zu Hause. So begannen nun Preußen und Österreich, die bis dahin als Erbfeinde galten, eine Allianz gegen Frankreich zu planen. Es entstand ein neues, zweckbedingtes Bündnis.

Joseph II. verstarb bereits 1790, während die revolutionären Ereignisse noch ihren Lauf nahmen. Sein Bruder Leopold hielt sich nur bis 1792 auf dem Thron. Danach wurde Leopolds Sohn, Franz II., neuer Kaiser, und es war nun er, der vom Anbeginn seiner Regierungszeit bis zum Jahre 1797 einen Koalitionskrieg gegen Frankreich führen sollte. Als Frankreich unter seinem neuen Feldherrn Napoleon Bonaparte die ersten Feldzüge ostwärts plante, wählte Preußen jedoch die politische Neutralität. Dies war nicht zuletzt das Resultat einer realistischen Einschätzung des preußischen Militärs, das sich in einem desolaten Zustand befand.

Die politische Neutralität nützte Preußen aber letztendlich wenig. Das Land wurde von den französischen Truppen überrannt, die im Oktober 1806 auch Berlin besetzen sollten. Zu dieser Zeit war Friedrich Wilhelm II. bereits verstorben und sein Nachfolger, Friedrich Wilhelm III., mit seiner Familie nach Königsberg geflohen. Österreich besann sich bald auf die Heiratspolitik der Habsburger. Napoleon, der Revolutionär, der sich noch 1804 selbst zum Kaiser ernannt hatte, heiratete 1810 Marie Louise, die Lieblingstochter Franz II. Wieder gelangte eine Österreicherin auf den französischen Thron.

Während die revolutionären Politiker Frankreichs, die österreichischen Kaiser und preußischen Könige in verschiedenen Konstellationen mit- und gegeneinander taktierten, wurde die politische Situation in diesen wechselvollen Jahren besonders für zwei Bevölkerungsgruppen Berlins schwierig. Da gab es zunächst die Hugenotten. Sie wurden einst als Protestanten in Frankreich verfolgt, siedel-

---

1 Christopher Clark bietet einen Überblick über diese Ereignisse in: Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600 – 1947. Übersetzt von Richard Barth [u. a.]. Stuttgart 2007. Der Austausch zwischen Friedrich II. und Maria Theresia wurde von österreichischer Seite her auch von Barbara Stollberg-Rilinger dargestellt, siehe: Maria Theresia: Die Kaiserin in ihrer Zeit. München 2017.

ten sich bereits im 17. Jahrhundert in Brandenburg an und beeinflussten das Kultur- und Geschäftsleben Berlins in entscheidendem Maße. Viele dieser Familien hielten noch über Generationen hinweg am französischen Sprachgebrauch sowie einer französischen Identität fest, obwohl sie sich gleichermaßen als dankbare preußische Patrioten sahen. Nun standen sie zwischen den Fronten. Dazu war ein neuer Flüchtlingsstrom zu befürchten, denn die Revolution war in Frankreich in den Anfangsjahren zwar noch nicht gegen die Monarchie an sich gerichtet, aber es war von Reformen die Rede. Viele Adelige wollten an ihren Privilegien festhalten und sahen ihre wirtschaftliche Existenz als gefährdet an. Sollte sich die französische Kolonie in Berlin nach 1789 weiterhin für Preußen entscheiden oder eher für das neue Frankreich? Und mit welchen Franzosen sollte sie sich solidarisch fühlen?

Für die sogenannte jüdische Kolonie Berlins wiederum wurden die Ereignisse in Paris in anderer Hinsicht bedeutend. Die ältesten jüdischen Familien Berlins stammten aus Wien. Als 1670 die Juden aus Wien vertrieben wurden, durften sich einige wohlhabende Familien im nachfolgenden Jahr mit einem Schutzbrief in Brandenburg ansiedeln. Auch hier wirkte die brandenburgische Einwanderungspolitik, obwohl den jüdischen Bewohnern im Gegensatz zu den ehemaligen Franzosen keine bürgerlichen Rechte gegeben wurden. Im späten 18. Jahrhundert blickten viele der Berliner Juden jedoch wieder nach Wien. Die österreichische Hauptstadt war größer und bedeutender als Berlin und hatte längst wieder eine jüdische Bevölkerung zugelassen. War Maria Theresia den Juden stark abgeneigt, so hatte ihr Sohn Joseph II. eine neue Judenpolitik eingeführt. Er bestand auf einem Schulunterricht, der jüdische und nichtjüdische Kinder zusammenführen sollte, engagierte sich für eine allgemeine rechtliche Namensgebung von Juden und benutzte Juden in den Kronländern als Emissäre deutscher Kultur. In den tschechischen Gebieten und anderswo sollten sie in deutscher Sprache unterrichtet und damit in die Kultur der Habsburger Administration eingepasst werden. Paradoxerweise waren Juden damit zugleich unterprivilegiert und Kolonialisten. Nicht nur in Wien, sondern auch in Prag oder Czernowitz konnte Deutsch damit zu einer jüdischen Sprache werden.

In Wien belohnte Joseph II. Juden, die ihm finanziell und wirtschaftlich zur Seite standen, auf besondere Weise. Er ließ sie adeln. Um die Jahrhundertwende gab es daher in Österreich nicht nur jüdische Bettler, sondern auch jüdische Barone, die Palais besitzen und am Sozialleben der oberen Gesellschaftsklasse teilnehmen konnten. Hier war die Verbindung zu Berlin eng. Der Berliner Hofjude und Münzentrepreneur Daniel Itzig verheiratete gleich zwei seiner Töchter nach Wien. Vögele, genannt Fanny, verband sich 1776 mit dem Baron Nathan von Arnstein. Zippora, genannt Cäcilie, ehelichte einige Jahre später Arnsteins Ge-

schäftspartner, Baron Bernhard von Eskeles.[2] Beide führten große Häuser in Wien und waren für ihre Gesellschaften bekannt. Trotz all der Vergünstigungen, die Joseph II. gewährte, konnte auch auf der höchsten Gesellschaftsebene noch nicht von Emanzipation die Rede sein. Die jüdischen Adeligen konnten nicht einmal den Boden, auf denen ihr Palais stand, ihr Eigen nennen.

Sollten die Berliner Juden nun zur Zeit der Französischen Revolution nach Paris schauen oder nach Wien? Die meisten der etablierten jüdischen Familien in Berlin befürworteten die Monarchie, und die Töchter reicher Hofjuden dieser Zeit träumten von ehelichen Verbindungen mit Vertretern des preußischen Adels, eine Konversion schien ein kleiner Preis dafür zu sein.[3] Der Adel, nicht das neue Bürgertum, war das Ziel der Träume vom sozialen Aufstieg. Aber während es in Wien auch die Arnsteins und Eskeles gab, wurden in Paris die Juden emanzipiert. War dies politisch nicht von größerer Bedeutung? Gerade 1791 verfasste Napoleon seine Edikte: Die Mitglieder der Gemeinden im Süden Frankreichs wurden zuerst emanzipiert, dann die Juden in Avignon, schließlich die Juden des Elsass und Lothringens.[4] In Paris selbst gab es zu dieser Zeit keine nennenswerte jüdische Bevölkerung.[5]

Jüdische Berliner Reisende nach Paris, die aus geschäftlichen oder privaten Gründen die Stadt besuchten und auch an einem Revolutionstourismus teilnahmen, berichteten Positives über die dortige politische Situation. Benjamin Veitel Ephraim, Sohn eines Hofjuden, reiste 1790 angeblich aus geschäftlichen Gründen dorthin; er war allerdings auch in geheimer Mission für den König dort und bewegte sich in eher konservativen, monarchistisch gesinnten Zirkeln.[6] Er sah sich, wie die meisten prominenten Berliner Juden, als Monarchist und Bewunderer

---

2 Zur Geschichte der Familie Daniel Itzigs siehe Thekla Keuck: Hofjuden und Kulturbürger: Die Geschichte der Familie Itzig in Berlin (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, Bd. 12). Göttingen 2011.

3 Siehe Deborah Hertz: Die jüdischen Salons im alten Berlin. Übersetzt von Gabriele Neumann-Kloth. Frankfurt am Main 1991.

4 Paula Hyman: The Jews of Modern France. Berkeley 1998.

5 Siehe Léon Kahn: Les Juifs de Paris pendant la révolution. Paris 1898; Léon Kahn: Les Juifs de Paris au dix-huitième siècle: d'après les archives de la lieutenance générale de police à la Bastille. Paris 1894; Zosa Szajkowski: Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848. New York 1970.

6 Siehe Gerhard Steiner: Drei preußische Könige und ein Jude: Erkundungen über Benjamin Veitel Ephraim und seine Welt. Berlin 1995; Liliane Weissberg: Wie schnell kann man verhaftet werden? Benjamin Veitel Ephraim, Preußens erster jüdischer Geheimrat, reflektiert über das Berufsrisiko um 1800. In: Preußens Himmel breitet seine Sterne … Beiträge zur Kultur-, Politik- und Geistesgeschichte der Neuzeit. Festschrift zum 60. Geburtstag von Julius H. Schoeps. Hrsg. von Willi Jasper u. Joachim H. Knoll. Bd. 1. Hildesheim 2002. S. 85 – 105.

Friedrichs des Großen. Während Friedrich Wilhelm II. lieber mit Österreich verhandeln wollte, hatte Ephraim in seinen Briefen nach Berlin nur Erfreuliches über Frankreich zu berichten und versuchte diesen von einer Allianz mit Frankreich zu überzeugen. Ephraim schrieb nicht so sehr als Jude, sondern als Mensch, der einen französischen Zeitungsbericht sogar mit „Le Prussien" unterzeichnen konnte – in Berlin wäre dies wohl kaum möglich gewesen.[7] Rahel Levin, die Tochter eines Bankiers und Juweliers, reiste privat nach Paris; es war für sie die Stadt der Mode, der Theater, der sozialen Zusammenkünfte. Aber auch sie machte erstmals Erfahrungen einer neuen politisch-sozialen Freiheit als Jüdin.[8] Bei diesen und anderen jüdischen Paris-Besuchern verband sich ein preußischer Patriotismus mit dem Wunsch nach Emanzipation. Letztendlich war Paris für die meisten Berliner die Stadt, in der sich vielleicht die rechtliche Zukunft der Juden auch in Preußen bereits abzeichnen konnte.

Für Lazarus Bendavid hingegen war nicht Paris, sondern Wien das gelobte Land, in dem er sich selbst und seine Interessen verwirklichen konnte. Er folgte seinem eigenen Bildungsweg und suchte und fand dort eine Emanzipation eigener Art. Bendavid reiste als Mathematiker nach Wien, etablierte sich dort als erfolgreicher Philosoph und Kommentator des Werkes von Immanuel Kant, um dann nach seiner Rückkehr nach Berlin wiederum als Mathematiker zu arbeiten, aber auch als Pädagoge und Vertreter der Wissenschaft des Judentums.

Reisepläne: Der Weg nach Wien

Bendavids Vater, David Lazarus, stammte aus Braunschweig; seine Mutter Eva (Chawa) Hirsch war die Tochter eines der ersten Samtfabrikanten Berlins, David Hirsch. Bendavid und sein jüngerer Bruder Samuel, ein Jurist und Hauslehrer, waren wohlbehütet in einem jüdischen Haus aufgewachsen, das Bendavid in seinen Erinnerungen als äußerst tolerant beschrieb und das ihm auch eine säkulare Bildung ermöglichte. Nach dem Tod der Mutter zog der Vater nach Nancy, wo er kaum seinen Lebensunterhalt bestreiten konnte. Die Söhne wurden von den Berliner Verwandten unterstützt. Bendavid erlernte zunächst Glasschleiferei – den Beruf Spinozas – und studierte dann Mathematik; dabei entdeckte er auch die in Wien erschienenen Schriften Euklids. Bendavid konnte durch seine mathe-

7 Benjamin Veitel Ephraim: Varietés. Au Spectateur national. In: Le Spectateur National et le Moderateur (205) (23. Juni 1791). S. 879 – 880.

8 Siehe Liliane Weissberg: Metropole der Freiheit: Berliner Juden in Paris, 1789 – 1812. In: Jüdische Literatur als europäische Literatur. Hrsg. von Caspar Battigay u. Barbara Breysach. München 2008. S. 17 – 43.

matischen Arbeiten auch etwas Geld verdienen und seinen Vater in Nancy unterstützen. Schließlich studierte Bendavid offiziell Mathematik in Göttingen und Halle. Und er begann zu publizieren.[9] Bereits 1786 erschien seine Schrift *Ueber die Parallellinien*, die viel Aufmerksamkeit erhielt; seine Arbeit zur *Deduction der mathematischen Principien* erschien 1791 kurz vor seiner Abreise nach Wien. Er veröffentlichte sie gerade in jenem von Johann August Eberhard herausgegebenen *Philosophischen Magazin*, in dem neben mathematischen Problemen und Arbeiten zur Kantischen Philosophie auch die Deklaration der Menschenrechte in Frankreich diskutiert wurde.[10]

Mit der jüdischen Religion hatte Bendavid wenig im Sinn. In seiner Jugend hatte er die jüdischen Religionsgesetze zwar treu befolgt, sie aber bereits nach seiner Bar-Mizwa nicht mehr eingehalten. So glaubte er zwar weiterhin an Gott, folgte aber keinen festgelegten Gebeten mehr und bezog sich später, in seiner 1806 veröffentlichten *Selbstbiographie*, auf die Ringparabel in Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise*, um ein lediglich allgemeines religiöses Sentiment zu beschreiben, das als moralisches Denken und Gefühl allen Religionen gemein sein sollte. Jedes Individuum war ja Teil einer großen menschlichen Gemeinschaft. „Der Mensch steht nicht isoliert da“, schrieb Bendavid,

> er hat über andere Menschen gedacht, durch andre Menschen gefühlt; aber wer ist berechtigt, auch die Geschichte anderer mit in die seine zu verweben? Und doch ist gerade dieser Teil unsers Lebens der erhabenste für uns selbst, der interessanteste für den Leser […] durch unser Leiden und Wirken allein erheben wir uns zu Weltbürgern.[11]

Als ein solcher Weltbürger wollte Bendavid schon als junger Mann die sogenannten jüdischen „Ceremonialgesetze“ nicht mehr beachten. Er beschäftigte sich aber mit den Belangen der jüdischen Gemeinde und sah sich sogar als einen

---

9 Zu Lazarus Bendavids veröffentlichten mathematischen Arbeiten gehören: Ueber die Parallellinien. Schreiben an Herrn Hofrath Karsten. Mit einer Kupfertafel. Berlin 1786; Versuch einer logischen Auseinandersetzung des mathematischen Unendlichen. Berlin 1789; Deduction der mathematischen Principien aus Begriffen. In: Philosophisches Magazin 4 (3) (1791). S. 271–301; und 4 (4) (1792). S. 406–423.

10 Ein Artikel dazu wurde wenige Wochen vor Bendavids Schrift veröffentlicht, siehe Anonymus: Ueber die Rechte der Menschheit in der bürgerlichen Gesellschaft. In Beziehung auf das bekannte Decret der französischen Nationalversammlung. Philosophisches Magazin 3 (4) (1791). S. 377–396.

11 Lazarus Bendavid: [Selbstbiographie]. In: Bildnisse jetzt lebender Berliner Gelehrten mit ihren Selbstbiographien. Hrsg. von Johann Michael Siegfried (Moses Samuel) Loewe. Zweite Sammlung. Berlin 1806. S. 1–72. Zur Selbstbiographie siehe auch Liliane Weissberg: Fußnoten. Zum Ort der ästhetischen Erfahrung in Lazarus Bendavids Selbstbiographie. In: Berliner Aufklärung. Hrsg. von Ursula Goldenbaum u. Alexander Košenina. Berlin 1999. S. 231–253.

gescheiterten „Reformator“ der Gemeindestatuten. Bendavid sprach sich für den Gebrauch einer eigenen Feuerspritze aus, deren Besitz wirtschaftlich günstig wäre; die Mitglieder lehnten jedoch den Ankauf ab, da sie diese dann auch am Schabbat gebrauchen müssten.[12] Bendavid führt bei seiner Schilderung dieser Ereignisse in seiner *Selbstbiographie* dabei nur die Unvernunft der Juden an, nicht die Begründung der Gemeindemitglieder für ihre Entscheidung. Bendavid hielt es in seiner *Selbstbiographie* für wichtig, schon in seiner Jugend als Aufklärer zu erscheinen.

Das Jahr 1789 hatte für ihn eine große persönliche Bedeutung. Sein Vater starb in diesem Jahr, und der Sohn wollte sich in die Synagoge begeben, um das Kaddisch oder Totengebet zu sprechen. „[I]ch besaß keine Bet-Amuletten selbst, sondern ich borgte mir welche“, schrieb Bendavid später über diese Zeit:

> Zwei Tage ließ man mich mein Wesen treiben; am dritten aber, vor dem Anfang des Gebets, kam eine Deputation von drei Männern an mich heran, und erklärte mir, dass ich, der ich öffentlich vier Ceremonialgesetze, die sie mir vorrechneten, übertreten hätte, ihr Vorbeter, der über sie den Segen aussprechen muß, nicht sein könnte: Ich sollte mich auf das Seelenamt allein beschränken.[13]

Diese Delegation stieß Bendavid zwar nicht wie einst Spinoza aus der jüdischen Gemeinde aus, aber kündigte ihm die Gesellschaft auf. Bendavid reagierte entsprechend: „Nie bin ich seitdem wieder [in die Synagoge] hineingegangen“. Zwei Jahre später verließ der nun 29-jährige Bendavid nicht nur die Synagoge, sondern auch Berlin:

> Auf einen Ruf, den ich als Hofmeister des jungen Hrn. v. H. in Wien erhalten hatte, reisete ich am 25. Dezember 1791 nach dieser Hauptstadt. Die Bedingungen waren nicht glänzend; aber die Lust, diese Stadt zu sehen, und die dortige Bibliothek zu benutzen, ließen mich nicht lange über meinen Entschluß in Ungewißheit, den ich auch nicht zu bereuen hatte.[14]

In die Zeit vor seiner Abreise fiel auch Bendavids erste Lektüre der Schriften Kants, und der Weg nach Wien war vom „ersten Feuer für die neuerkannte Wahrheit“ getragen. Die Reise hatte er in der Hoffnung angetreten, „empfängliche Geister für seine philosophischen Wirksamkeit zu finden“, wie ein junger Verwandter Ben-

12 Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 52.
13 Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 53 f.
14 Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 57 f.

davids, der Journalist Moritz Veit, später schrieb.[15] Bendavid wurde in Wien der Erzieher eines sechsjährigen Jungen. Wie ungewöhnlich war diese Position? Auch Bendavids Bruder Samuel verdingte sich als Hauslehrer in einem jüdischen Haus,[16] und er selbst wurde als Kind von Hauslehrern unterrichtet. Allerdings wechselte Bendavid hier nicht in eine jüdische Familie und führte auch nicht Buch für einen Kaufmann. Er wurde als Jude Hofmeister in einer Familie des österreichischen Adels.

Hatte sich Bendavid einst um die Reformen innerhalb der jüdischen Gemeinde bemüht, so ging es ihm in Wien weder um Gottesdienst noch um Gemeindepolitik; er wollte in seiner neuen Stellung seine neuen Erziehungsgedanken durchsetzen. Damit kollidierte er aber mit dem Vater des Jungen und entschied sich nach einer Auseinandersetzung, das Haus zu verlassen. Überraschenderweise war diese Entlassung, die ebenfalls seiner „Reformatorgrille“ folgte,[17] nicht das Ende, sondern der eigentliche Beginn von Bendavids beruflicher Karriere in Wien. Bereits in Berlin hatte er sich nicht nur mit mathematischen Schriften beschäftigt. Bendavid wählte 1791 eine ihm eigene Emanzipation und begann sich gänzlich der Kantischen Philosophie zu widmen; es zog ihn nun in die akademische Lehre. Er wurde Philosoph.

Bendavids neuer Wiener Mentor war ein Mitglied des österreichischen Hochadels, Karl Barromäus von Harrach. Harrach war ehrenamtlicher Chefarzt am Klinikum Elisabethine in Wien. Harrach und Fürst Karl Alois Lichnowsky, ein Förderer der Künste in Wien – nicht zuletzt der Musik Mozarts und Beethovens –, führten Bendavid bei dem Grafen Franz Josef von Saurau ein, der für die Administration der Universität verantwortlich war. Im Gegensatz zu Berlin, das zu dieser Zeit noch keine Universität hatte, besaß Wien eine der ältesten Akademien in Europa. In Berlin gab es bereits jüdische Philosophen. Marcus Herz trug sogar einen Professorentitel und wurde aufgrund seiner medizinischen Fähigkeiten Hofrat, allerdings bei dem Grafen von Waldeck, nicht beim preußischen König. Vorlesungen gab er nur im eigenen Haus, und es ist zweifelhaft, ob er als Jude je eine Erlaubnis erhalten hätte, an einer preußischen Universität zu lehren, wie etwa in Königsberg. In Wien hingegen erhielt Bendavid überraschenderweise die Möglichkeit, öffentliche Vorträge zur Kantischen Philosophie zu halten. Zumindest für kurze Zeit und ohne jeglichen Professorentitel gelang es Bendavid, an der

15 Moritz Veit: Lazarus Bendavid. Geb. den 18. Okt. 1762, gest. den 28. März 1832. In: Blätter für literarische Unterhaltung (199) (17. Juli 1832). S. 849 – 850; und Blätter für literarische Unterhaltung (200) (18. Juli 1832). S. 853 – 854, hier S. 853.
16 Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 45, Anm.
17 Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 58.

Wiener Universität Vorlesungen zu geben, und noch heute führt die Universität Wien Bendavids Namen in einer Liste ihrer illustren Professoren auf.[18]

Bendavids Universitätszeit dauerte jedoch nicht lange an. Er wurde aufgrund des Vorwurfes, die kritische Philosophie sei Menschen schädlich, der Lehre entbunden, und diese Entscheidung war, wie Bendavid bemerken sollte, auch durch die Eifersucht von Rivalen bewirkt, die sich an seinem Erfolg störten.[19] Doch Harrach lud Bendavid ein, seine Vorlesungen zur Kantischen Philosophie in seinem Haus weiterzuführen. Anstatt christliche Hörer in ein jüdisches Haus zu bitten, wie es etwa in Berlin geschah, wo selbst die jungen Gebrüder Humboldt an Herz' Vorlesungen teilnehmen sollten, geschah in Wien wiederum das, was für Preußen in dieser Zeit unmöglich gewesen wäre. Bendavid hatte Eingang in ein Adelshaus und unterrichtete seine Zuhörer dort. Dabei sah er sich von Harrach nicht als Angestellten behandelt, sondern verstand sich als dessen Freund; Bendavids Einschätzung ihrer Beziehung war sicherlich etwas zu positiv formuliert.[20] Nicht zuletzt durch Harrachs Vermittlung erhielt er auch mehrere junge Schüler zum Privatunterricht.

Bendavids Vorlesungen und viele der in Wien entstandenen und veröffentlichten Bücher und Aufsätze versuchten, Kants Werke „expositorisch, nicht kritisch" zu erläutern und einem weiteren Publikum nahezubringen.[21] Er wurde so zu einem bedeutenden Vertreter der Aufklärung nicht in Berlin, sondern in Wien. Obwohl er bald nicht mehr an der Universität unterrichten durfte, wurde seiner Tätigkeit von Seiten der Regierung sogar Vorschub geleistet, wie er „dankbarlich" schrieb.[22] Er konnte in Wien auch viele seiner Schriften veröffentlichen. So erschienen in Wien unter anderem seine *Vorlesungen über die Critik der reinen Vernunft* (1795), seine *Vorlesungen über die Critik der practischen Vernunft* (1796), seine *Vorlesungen über die Critik der Urtheilskraft* (1796) und im gleichen Jahr als

---

18 Siehe: Kategorie: Hochschullehrer (Universität Wien). https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Faculty_of_the_University_of_Vienna (Dezember 2017).

19 Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 64.

20 Siehe etwa: Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 61.

21 Siehe: Werner Sauer: Bendavids Wiener Kantvorlesungen. In: Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie. Hrsg. von Werner Sauer. Amsterdam 1982. S. 191–205, hier S. 191; siehe auch: Olga Ring: Lazarus Bendavid – Teaching Kant's Philosophy in Vienna. In: Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe. Hrsg. von Violetta L. Waibel [u. a.]. Göttingen 2015. S. 47–50, 533–534.

22 Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 64.

Anhang auch die *Rede über den Zweck der critischen Philosophie* (1796).[23] Wer in dieser Zeit Kant verstehen wollte, begab sich in Bendavids Vorlesungen bzw. las seine Bücher. Dominique Bourel weist darauf hin, dass Bendavid die Kantischen Werke nicht nur klar und deutlich zusammengefasst einem weiteren Publikum vorstellen wollte, sondern auch stillschweigende Ersetzungen vornahm; so wurde etwa in den *Vorlesungen über die Critik der practischen Vernunft* Kants „Achtung vor dem Gesetz" zu Bendavids „Achtung vor der Person, die das Gesetz ausübt".[24]

Somit wurde Bendavid auch ein bedeutender Vertreter der sogenannten josephinischen Aufklärung, die auch unter Franz II. noch Unterstützung fand. Daneben galt Bendavid als ein bedeutender Intellektueller, der das Fach der Philosophie selbst in Wien professionalisieren half. Karl Rosenkranz schrieb 1840 in seiner *Geschichte der Kant'schen Philosophie:*

> Im Österreichischen konnte sich die Kant'sche Philosophie nur an die josephinische Richtung anlehnen und mit der schon im Mittelalter gegen die Wissenstyrannei der katholischen Kirche erlernten Wendung introduziert werden, dass, weil aus der spekulativen Bemühung um das Wissen die Unmöglichkeit desselben hervorgehe, das Glauben desto nothwendiger sei, eine Wendung, welche in der Kant'schen Philosophie oben auf lag. Der eigentliche Lehrer der Wiener in derselben war Lazarus Bendavid, ihr Mendelssohn, der 1802 starb.[25]

Neben dem Hause Harrach standen Bendavid auch andere Adelshäuser offen, etwa das des Fürsten Lichnowsky. Er wurde mit dem Baron Joseph Friedrich von Retzer und der Gattin des Hofrates Franz Ritter von Greiner bekannt. Unter den Persönlichkeiten der Zeit, die er schätzen lernte, war Greiners Tochter, die Schriftstellerin Caroline Pichler. Bendavid trat in das Wiener Gesellschaftsleben ein. Während in Berlin in diesen Jahren die Töchter mehrerer wohlhabender jüdischer Familien konvertierten, um Ehen mit Vertretern deutscher Adelsfamilien einzugehen, gelang Bendavid ein etwas fragilerer Eintritt in die Gesellschaft des Adels, ohne Konversion und Eheschließung, und als Mann. Die Kantische Philosophie konnte für ihn hier auch zum Schlüssel des sozialen Aufstiegs werden.

Bendavids kleine Schrift *Etwas zur Charackteristick der Juden* erschien 1793 ebenfalls in Wien. Ebenfalls als eine Art von Aufklärungsschrift konzipiert, war es

---

23 Lazarus Bendavid: Rede über den Zweck der critischen Philosophie. Gehalten den 15. Dec. 1795. In: Ders.: Vorlesungen über die Critik der practischen Vernunft; nebst einer Rede über den Zweck der critischen Philosophie, und doppeltem Register. Wien 1796.

24 Dominique Bourel: Eine Generation später: Lazarus Bendavid (1762–1832). In: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit. Hrsg. von Michael Albrecht [u. a.]. Tübingen 1994. S. 363–380, hier S. 372.

25 Karl Rosenkranz: Geschichte der Kant'schen Philosophie (1840). Hrsg. von Steffen Dietzsch. Berlin 1987. S. 264 f.

jedoch auch eine ausdrücklich politische Schrift, mit der Bendavid in die Berliner Emanzipationsdebatte von Wien aus hineinwirken wollte. Es war auch Bendavids deutlichste Antwort auf die Emanzipationsedikte in Paris; in Berlin ist 1791 als Ausnahmeerscheinung nur ein einziger Jude, der Hofagent Daniel Itzig, preußischer Bürger geworden. Aber vor allem zitiert Bendavid in der *Charackteristick* wiederholt und anerkennend das Toleranzedikt des österreichischen Kaisers Joseph II. von 1781.[26]

Dies mag gerade im Vergleich etwas merkwürdig erscheinen, da dieses Edikt keine vollständige Emanzipation bewirkte, wie sie in Paris 1791 beschlossen wurde. Es ist, als ob Bendavid die Möglichkeit einer Emanzipation der Juden als Chance sah, die jüdische Religion und das Verhalten ihrer Anhänger zu reformieren.

Bendavid plädiert in der *Charackteristick* für die Aufgabe von Riten, die eher mit Aberglauben als mit Religion vereinbar sind, und beschreibt Moses Mendelssohn als den Propheten eines neuen Judentums und einen *Deus ex machina* zugleich, der erschien, um die Juden in die neue Zeit zu führen. Erst die Änderungen des religiösen Rituals und die Rückbesinnung auf den ethischen Kern der Religion, der das Leben der Juden bestimmen sollte, machten die Juden für eine Emanzipation geeignet.

Bendavids Buch war im Unterschied zu vielen anderen Schriften dieser Zeit jedoch nicht an die Machthabenden gerichtet, sondern gab sich als Text für jüdische Leser, die er mit seinen Gedanken auf den rechten Weg führen wollte. Dieses Angebot sollte natürlich wiederum gerade von der nichtjüdischen Leserschaft rezipiert werden und nicht nur Bendavids Kritik an Elementen der jüdischen Religion verdeutlichen, sondern auch die Erziehungsfähigkeit und potentielle Selbsteinsicht der Juden. So appellierte Bendavid an die Juden allgemein, nicht nur ihren Glauben, sondern auch ihr Verhalten zu ändern, damit sie einer Emanzipation würdig erscheinen konnten. Dieser Gedanke der „Emanzipationswürdigkeit" entsprach in Grundzügen der 1781 erschienenen Schrift von Christian Wilhelm von Dohm, *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Auch Dohm skizzierte einen Plan, der vor einer politischen Gleichstellung von den Juden die Reform ihrer Religion und Lebensweise einforderte. Emanzipation in Preußen sollte das Resultat eines Erziehungsauftrags werden und nur durch den Preis einer besonderen christlich-bürgerlichen Anpassung möglich werden.[27] Bendavid, der sich schon in Berlin von einem glaubensstrengen Judentum entfernt

26 Zum Judenedikt siehe Josef Karniel: Die Toleranzpolitik Kaiser Joseph II. Gerlingen 1986.
27 Christian Wilhelm von Dohm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. 2 Bde. Berlin 1781–1783.

hatte, schien nun die „Verbesserung“ nicht als ökonomisch-soziale „von oben“, sondern als moralische Selbsterziehung „von unten“ zu verstehen. Diese Perspektive, die rhetorische Geste, sich als (bereits reformierter) Jude an die (noch nicht reformierten) Juden zu wenden, zeichnet diesen Text aus.

Kant sollte es wohl maßgeblich falsch verstehen. In seinem *Streit der Fakultäten*, der 1798 erschien, interpretiert Kant die *Charackteristick* als einen Aufruf an die Juden, die Religion Jesu anzunehmen.[28] In seiner *Selbstbiographie* schilderte Bendavid keine Reaktion von jüdischer Seite auf sein Buch, aber auch nicht jene von Kant, sondern die Kritik eines bedeutenden Vertreters der katholischen Kirche. Der Wiener Kardinal Christoph Anton Migazzi rief Bendavid zu sich, da er keine Reform des Judentums, sondern eine Verunglimpfung des christlichen Glaubens in dieser Schrift erkennen wollte.[29] Bendavid konnte sich in einem Gespräch mit ihm aber verteidigen und auf einem Missverständnis insistieren. Gerade diese Auseinandersetzung mit dem Kardinal machte Bendavid nun in der „besseren“ Gesellschaft des katholischen Wiens begehrter. Er war angekommen. „Überhaupt ist das Betragen des österreichischen und böhmischen Adels“, resümierte Bendavid,

> wenn er auch unter sich eine gewisse Rangordnung beobachtet, doch gegen alles, was zum Gelehrten- und Künstler-Stande gehört, nicht bloß gnädig herablassend, sondern so wahrhaft edel und aufmundernd, und findet von der andern Seite der höhere Kaufmannsstand so ungemein viele Freude in dem Umgange mit dem Gelehrten und Künstler, daß es gewiß nur immer die Schuld dessen ist, der sich nicht bald in allen guten Häusern beider Stände als willkommer Gast betrachtet sieht.[30]

Bendavid sah sich durch dieses Mäzenatentum anerkannt und geschätzt. Er konnte seinen Umgang wählen, besuchte die mehrfach wöchentlich stattfindenden Gesellschaften der Hofrätin Greiner und anderer und fühlte sich insgesamt in dieser Welt des Adels wohl.

Erst die politischen Ereignisse machten Bendavids Leben in Wien ein Ende. Am 6. April 1797 wurden in Wien Fremdengesetze erlassen, die den Aufenthalt von auswärtigen Besuchern limitieren sollten. Bendavid, der inzwischen als Wiener Philosoph galt, wurde durch diese neuen Polizeimaßnahmen der Stadt verwiesen und musste sich in die preußische Hauptstadt zurückbegeben. Die Erinnerungen an seine glanzvolle Zeit in Wien, die letztendlich kaum fünf Jahre dauern sollte,

28 Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten. In: Ders.: Werke. Hrsg. von Rolf Toman. Bd. 6. Köln 1995. S. 65.
29 Lazarus Bendavid: Etwas zur Charackteristick der Juden. Wien 1793; siehe Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 59.
30 Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 65.

ließen ihn aber nicht mehr los. Noch einmal sollte er später versuchen, nach Wien zu reisen, um sich dort niederzulassen, allerdings vergeblich.

Wieder in Berlin, veröffentlichte Bendavid einen *Versuch einer Geschmackslehre* (1799) und gewann 1801, nach langen Diskussionen, die Anerkennung der Königlichen Akademie der Wissenschaften mit der Schrift *Philotheos oder über den Ursprung unserer Erkenntnis*. Sie gewann den ersten Preis eines Wettbewerbs und erschien 1802 zusammen mit seinem *Versuch über eine Rechtslehre*. Bendavid wurde für einige Zeit Redakteur der *Haude- und Spenerschen Zeitung*. Er engagierte sich in den folgenden Jahren wieder bei Reformbewegungen der jüdischen Gemeinde. Nun war er nicht mehr Hofmeister in einer Adelsfamilie, sondern wurde 1806 Direktor der jüdischen Freischule von Berlin, die von Itzig und dessen Schwager David Friedländer begründet wurde und von Moses Mendelssohns pädagogischem Programm geprägt war. Am 19. Juni 1822 trat er dem *Berliner Verein für die Cultur und Wissenschaft der Juden* als außerordentliches Mitglied bei; er wurde „in Erwägung, dass derselbe im reinen und kräftigen Leben die Sache der Juden als Sache der Menschheit u. des Staates stets hoch gehalten, und diese Gesinnung in Wort und Tat jederzeit bekundet hat", aufgenommen. Die Aufnahmeurkunde trägt den handschriftlichen Zusatz, dass Bendavid „den Jüdischen Namen auch an wissenschaftliche Verdienste ehrenvoll" knüpfte.[31]

So hatte sich Bendavid zwar von den Religionsgesetzen abgewandt, nicht aber von einer Solidarität mit den Juden. In mehreren Schriften beschäftigte er sich jetzt auch weniger mit Kant, sondern mehr noch mit der jüdischen Tradition. In Berlin war er nicht nur Vereinsmitglied, sondern längst auch Wissenschaftler des Judentums geworden. Seine Arbeit *Ueber die Religion der Ebräer vor Moses* erschien bereits 1812 in Berlin, gefolgt von einer Arbeit *Zur Berechnung und Geschichte des jüdischen Kalenders* (1817). Die Aufsätze *Ueber geschriebenes und mündliches Gesetz* (1823) und *Ueber den Glauben der Juden an einen künftigen Messias* erschienen dann in der von Leopold Zunz herausgegebenen *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*.[32]

In Bendavids Nachlass, der nach dessen Tod Zunz, dem bedeutenden Vertreter der Wissenschaft des Judentums, übergeben wurde, befindet sich jedoch

---

31 Urkunde in den Papieren Bendavids, siehe Jüdische Nationalbibliothek Jerusalem, Nachlass Zunz, A1: Briefe von Philosophen und Philologen an Bendavid.

32 Lazarus Bendavid: Ueber die Religion der Ebräer vor Moses. Berlin 1812; Lazarus Bendavid: Zur Berechnung und Geschichte des jüdischen Kalenders. Berlin 1817; Lazarus Bendavid: Ueber den Glauben der Juden an einen künftigen Messias (Nach Maimonides und den Kabbalisten). In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1 (2) (1822). S. 197–230; Lazarus Bendavid: Ueber geschriebenes und mündliches Gesetz. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1 (3) (1823). S. 472–500.

auch eine andere Arbeit, die von seinen Erfahrungen in Wien geprägt war. Es ist eine längere Abhandlung über die Polizei, die er möglicherweise für das Wintersemester 1795/96 als eine Art Vorlesung skizziert hatte.[33]

Vergnügungen: Die Entdeckung der Literatur

Als er noch Hauslehrer in Wien war, befand sich Bendavid eines Tages mit seinem Zögling in „in der schönsten Gegend“ vor der Stadt und in den „glücklichsten Nebenumständen“.[34] So kamen ihm, wie er später schrieb, die Gedanken zu einem philosophischen Werk, das zwar von der Kantischen Philosophie beeinflusst war, aber dennoch selbstständig sein sollte. Er schrieb 1793 die zweibändige Abhandlung *Versuch über das Vergnügen*, die im Folgejahr in Wien erschien,[35] und widmete den ersten Teil seinem ehemaligen Mathematiklehrer, dem Göttinger Professor Abraham Gotthelf Kästner, den zweiten Teil dem Berliner Juden Marcus Herz.

Die Abfassung einer Abhandlung dieser Art war zu dieser Zeit vielleicht nicht verwunderlich. Franz II. sah sich zwar grundsätzlich der Aufklärung verpflichtet, aber er vertrat auch eine konservative Politik, mit der er der Gefahr der Revolution Einhalt gebieten wollte. Wurden Kriege nach außen geführt, so setzte er im Land überall Polizeispitzel ein und ließ Personen, die ihm verdächtig erschienen, überwachen. War Bendavid 1791 tatsächlich aufgrund der Eifersucht von Kollegen entlassen worden, oder waren seine Vorlesungen einer offiziellen Institution oder auch der überall tätigen Polizei zu gefährlich geworden? Kant galt in dieser Zeit als religions- und staatsfeindlich. Nun starb 1793 Marie Antoinette, die Tante Franz II., durch die Guillotine. Der Kaiser verstärkte in der Folge dieses Ereignisses die Polizeiüberwachung seiner Untertanen und versuchte, Jakobiner in seinem eigenen Land aufzuspüren. Wurden Verdächtige gefasst, wurden harte Strafen verhängt, etwa der Galgen oder lebenslange Haft. So wurde 1794 eine große Anzahl Verdächtiger in den deutschsprachigen Landesteilen und in Ungarn verhört und verurteilt.[36] Darunter waren Zivilpersonen, aber auch Militärs, gegen die

---

33 Bendavid-Manuskripte, siehe Jüdische Nationalbibliothek Jerusalem, Nachlass Zunz, A12: gebundenes handschriftliches Buch.

34 Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 60.

35 Lazarus Bendavid: Versuch über das Vergnügen. 2 Bde. Wien 1794.

36 Andrew Wheatcroft: The Habsburgs. Embodying Empire. London 1995. S. 231–255, hier S. 239.

hart vorgegangen wurde. Von einer koordinierten Verschwörung konnte allerdings realiter nicht die Rede sein.[37]

War es deshalb Überzeugung, oder eine Ablenkungsstrategie, wenn Franz II. die Kultur fördern wollte und für Wien gerade das Vergnügen hoch bewerten sollte? War es eine Waffe gegen mögliche revolutionäre Gedanken? So bemerkt etwa Dieter Hildebrandt, dass es die Politik Kaiser Franz II. war, den Wienern zur Zeit der Französischen Revolution das Amüsement nahezulegen, womit die Aristokratie wie das Volk abgelenkt und jeglicher Aufstand verhindert werden sollte.[38] Österreich sollte als „felix Austria" gelten, als glückliches Land, das gegen Revolutionen immun war. Anstatt politischer Diskussionen sollte das Musikleben gefördert werden.[39] Diese Kulturpolitik galt als Habsburger Weg aus dem politischen Dilemma der Zeit.[40] Bendavids Buch mag aus seiner Lektüre Kants heraus entstanden sein, aber es traf den Ton der Zeit in Wien und vollbrachte nun das Kunststück, das Interesse an der kritischen Philosophie und die offizielle Politik miteinander zu verbinden. Der Erfolg war dem Werk sicher.

Der *Versuch über das Vergnügen*, dessen Entstehung Bendavid später nicht nur durch sein Interesse für die schönen Künste, die Ästhetik und die Moralphilosophie erklären sollte, sondern gerade durch die scheinbare Leichtigkeit seines Daseins, war aber auch ein persönliches Buch, das über Bendavids zu dieser Zeit empfundenes Glück Auskunft geben kann. Bendavids Ausführungen über das Glücksempfinden lesen sich hier bereits sehr anders als Mendelssohns einstiges Insistieren auf einer Harmonie. Bei Mendelssohn konnten die Künste einen Beispielscharakter erlangen und dem Menschen die begehrte Harmonie zeigen und näherbringen.[41] Bei Bendavid war es die Einstellung des Menschen, die eine neue Welt für ihn sichtbar machen konnte. Wies Kant bereits darauf hin, dass Glückseligkeit praktisch und theoretisch zugleich bestimmt werden müsse,[42] so fasste

37 Karl Vocelka: Glanz und Untergang der höfischen Welt. Repräsentation, Reform und Reaktion im habsburgischen Vielvölkerstaat. Wien 2001. S. 275 – 280.

38 Dieter Hildebrandt: Pianoforte oder Der Roman des Klaviers im 19. Jahrhundert. München 1985. S. 17.

39 Karl Vocelka u. Lynne Heller: Die Lebenswelt der Habsburger. Kultur- und Mentalitätsgeschichte einer Familie. Graz 1997. S. 65.

40 Paula Sutter Fichtner: The Habsburgs. Dynasty, Culture and Politics. London 2014. S. 162 – 170.

41 Siehe Moses Mendelssohn: Ueber die Empfindungen [1755, redigierte Fassung 1761]. In: Ders.: Sämmtliche Werke. Ausgabe in einem Band als National-Denkmal. Hrsg. von Michael Schmidl's sel. Witwe und Jg. [Ignaz] Klang. Wien 1838, besonders den elften Brief, S. 402.

42 Siehe Sauer, Bendavids Wiener Kantvorlesungen (wie Anm. 21), S. 194, zu Bendavids Rezeption von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft (1781); sowie Beatrix Himmelmann: Kants Begriff des Glücks. Berlin 2003.

Bendavid in seiner *Rede über den Zweck der critischen Philosophie* zusammen, dass jede vernünftige Hoffnung aus drei Komponenten bestehe:

> Erstlich, aus unserer Begierde unser Schicksal zu erkennen; zweitens aus der Lust an unserer Glückseligkeit; und drittens, aus dem Bewußtsein, dass die Handlung, die wir tun, den Grund enthalte zu dem glücklichen Schicksale, von dem wir gern wissen möchten, ob es uns werde zu Teil werden, oder nicht.[43]

Das Werk war Bendavids vielleicht erste große selbstständige Arbeit, die nicht allein die Kantischen Begriffe erläutern wollte, obwohl es sich auch auf Kants Moralphilosophie und dessen Geschmackslehre bezog. Analytisch wollte Bendavid hier die verschiedenen „Begierden" beschreiben und das Schöne wie das Erhabene definieren. Für Rosenkranz ist es dieses Werk, das Bendavid letztendlich zu einem wirklich Wiener Philosophen machte. Aber auch die anderen Werke waren danach Schaustücke des Wiener eleganten Ausdrucks:

> Es kann nicht schaden, zur näheren Veranschaulichung der Wiener Gemütlichkeit den Anfang der Vorrede mitzuteilen, mit welcher Bendavid seine Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft […] eröffnete: „In grossen Gesellschaften, sagte meine Tante, putze, Neffe! das Licht. Der glücklichste Erfolg bringt keine Ehre: das Misslingen macht die lächerlich. – Fast sollte man glauben, dass der Geist meiner Tante mich bei dieser Arbeit verlassen habe. Allein, ausser dass ich selbst im Finstern sass, und mein Werk für mich, bei meinen Vorlesungen, nötig hatte, glaubte ich, es lohne der Gefahr, lächerlich zu werden, bei Geschäften, die etwas mehr auf sich haben, als Lichtputzen. […]"[44]

Vielleicht war es ebenso dieses Wohlbefinden, das Bendavid schließlich veranlasst hatte, nicht nur philosophische Arbeiten zu veröffentlichen, sondern sich auch der Literatur zu widmen. So wurde er in Wien auch zu einem populären Schriftsteller. Er veröffentlichte einen Roman, *Ferdinand und Madame Weber*, der in zwei Teilen in der von Johann Baptist von Alxinger 1793 begründeten *Oesterreichischen Monatsschrift* erschien.[45] Über den Erfolg des Romans berichtete er stolz in seiner *Selbstbiographie*. Bendavid war ja, wie er schrieb, „gleichsam Mode geworden".[46]

Auch nach seiner Rückkehr nach Berlin versuchte sich Bendavid noch kurzfristig als literarischer Autor. So übersetzte er die melodramatische Novelle *Leo*

---

43 Bendavid, Rede über den Zweck der critischen Philosophie (wie Anm. 23), S. 22; siehe auch die Diskussion bei Sauer, Bendavids Wiener Kantvorlesungen (wie Anm. 21), S. 194.
44 Rosenkranz, Geschichte der Kant'schen Philosophie (wie Anm. 25), S. 265.
45 Lazarus Bendavid: Ferdinand und Madame Weber, ein kleiner Roman. In: Österreichische Monatsschrift 2 (2) (April–Juni 1794). (April). S. 71–95; und (Mai). S. 120–151.
46 Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 65.

und Isabelle, ursprünglich enthalten in einem Band vom Artillerieoffizier Nicolas Massias, der später, ab 1800, in Karlsruhe als Diplomat tätig war. Massias' *Le Prisonnier en Espagne, ou Coup d'œil philosophique et sentimentale sur les Provinces de Catalogne et de Grenade* erschien 1798.[47] Bendavid veröffentlichte diesen Text 1800 in Berlin als Teil seiner *Aufsätze verschiedenen Inhalts*.[48] Offensichtlich war es Bendavid unbekannt, dass eine vollständige deutsche Übersetzung des Buches bereits 1799 erschienen war.[49] Das *Leipziger Jahrbuch der neuesten Literatur* rezensierte die von Bendavid übersetzte Novelle als „[e]ine rührende Liebesgeschichte, edel und gefühlvoll erzählt".[50] In Bendavids Nachlass befinden sich neben Entwürfen zu Aufsätzen und Reden auch unveröffentlichte literarische Werke, so die Skizze eines Schwanks vom „großen Mann" und das Lustspiel *Sophia: oder aus Rache wurde er tugendhaft*, das bereits sauber abgeschrieben und wahrscheinlich für den Druck vorbereitet wurde.[51] Ebenso befinden sich dort Bendavids Gedichtentwürfe.[52]

Ferdinand und Madame Weber, der in Wien entstandene und dort veröffentlichte Text, ist die Geschichte einer einseitigen Liebe, der keine Erfüllung beschert ist. Der Protagonist Ferdinand, der „Sohn eines herabgekommenen Kaufmanns",[53] ist als geheimer Gesandter seines Fürsten in eine kleine Stadt gezogen, um diskrete Erkundigungen für seinen Landesherrn einzuholen:

> Der Minister** in dessen Kanzelei Ferdinand arbeitete, spähete bald diesen Hang zum Verstecken an ihm aus und suchte Vorteil für den Staat daraus zu ziehen. Der Fürst wollte die Gesinnungen des Hofes *** gern lieber erforschen als erfahren; man brauchte zu diesem Geschäfte einen Mann ohne Stand, der Kenntnisse und Verschwiegenheit besäße; und Ferdinand schien dem Minister das wahre Subjekt dazu zu sein.[54]

---

47 Nicolas Massias: Le Prisonnier en Espagne, ou Coup d'œuil philosophique et sentimental sur les Provinces de Catalogne et de Grenade. Paris vi (1798).

48 Lazarus Bendavid: Leo und Isabelle. In: Ders.: Aufsätze verschiedenen Inhalts. Berlin 1800. S. 105 – 116.

49 Nicolas Massias: Der Gefangene in Spanien, oder Blicke auf Catalonien und Granada. Aus dem Französischen. Zürich 1799.

50 Anonymus: [Rezension] Berlin, b. Frölich: Aufsätze verschiedenen Inhalts. Von Laz. Bendavid. In: Leipziger Jahrbuch der neuesten Literatur 1 (44) (30. September 1800). Sp. 359.

51 Lazarus Bendavid: Sophia: oder aus Rache wurde er tugendhaft. Das Manuskript befindet sich im Nachlass von Leopold Zunz in der Jüdischen Nationalbibliothek Jerusalem. Siehe dazu Liliane Weissberg: Lazarus Bendavid schreibt ein Lustspiel. In: Lessing und die jüdische Aufklärung/ Lessing Yearbook 39 (2010/2011). Hrsg. von Stephan Braese u. Monika Fick. S. 93 – 107.

52 Bendavid-Manuskripte, siehe Jüdische Nationalbibliothek Jerusalem, Nachlass Zunz, A11: Kolleghefte, Notizen.

53 Bendavid, Ferdinand und Madame Weber (wie Anm. 45), S. 76.

54 Bendavid, Ferdinand und Madame Weber (wie Anm. 45), S. 80.

Da trifft er die verwitwete Madame Weber in einer Gesellschaft und ist sogleich von ihr fasziniert. Ferdinand, ein dunkeläugiger, unauffälliger junger Mann, „eher klein als groß" und keiner, der im ersten Augenblick einer Frau gefällt,[55] aber von Verstand und Einbildungskraft, beschreibt Madame Weber keineswegs als große Schönheit: „Sie war eigentlich keine Schönheit; aber besaß doch so etwas, das den Männern gefällt. Sie war erst drey und zwanzig Jahre alt, blendend weiß, gesund und stets, dem Äußern nach, heiterer Laune. Ihr blaues Auge sprach, und das Metall ihrer Stimme drang ans Herz".[56] Aber sie scheint klug und weltgewandt, spricht mehrere Sprachen, spielt Klavier und bewegt sich sicher auf dem gesellschaftlichen Parkett. So überlegt er, wie er sich der Frau, die offensichtlich eine große Anzahl von Verehrern besitzt, nähern könnte, und die Handlung wird nicht so sehr durch ihre Begegnungen getragen, wie durch Briefe, die ausgetauscht werden, und die Ferdinand interpretieren möchte. Ein älterer Freund, den er ins Vertrauen zieht, mit dem Namen Treumann, warnt Ferdinand vor dieser Frau, die nur mit Männern spiele und keinen Ruf von Ehrlichkeit besitze: „Madam Weber sei eine gefährliche Bekanntschaft. Sie habe wahres Talent, das sei nicht zu läugnen; aber sie wende es größten Teils an, Männer zu düppieren".[57] Es gibt Innuendos von sexueller Leichtlebigkeit und Unehrlichkeit. Tatsächlich wird Ferdinand, der sich immer mehr in seine Leidenschaft verstrickt und seinem Freund nicht glauben möchte, ja Madame Weber zu einem anderen Leben auffordert und ihr einen Heiratsantrag macht, von dieser betrogen. Sie lässt sich von ihm das Geheimnis seines Aufenthalts berichten; diese Nachricht wird von einem einfältigen Mädchen, das als ihre Nichte posiert, aber die Tochter des ersten Kammerdieners des hiesigen Fürstens ist, weitergetragen. Ferdinand muss nach diesem Verrat die Stadt verlassen, um einer Inhaftierung zu entkommen, und begibt sich ins Exil. Aber auch die siegreiche Madame Weber wird ihrer eigenen Intrigen nicht froh und von einem schlechten Gewissen geplagt. Sie entflieht der Schande ihres Verhaltens nach Riga, um dort ein ruhigeres und unauffälligeres Leben zu führen. So kann Ferdinand letztendlich an Treumanns Menschenkenntnis und seiner ungekünstelten Ehrlichkeit nicht mehr zweifeln: „Madam Weber", so hatte er ja geraten, „wäre in Paris eine Marquisin von Merteuil, ist an ihrem Orte – Madam Weber geworden".[58]

Bendavid selbst blieb sein Leben lang unverheiratet und berichtet in seiner *Selbstbiographie* nur von seinem jugendlichen Schwärmen für die Tochter seines

55 Bendavid, Ferdinand und Madame Weber (wie Anm. 45), S. 76.
56 Bendavid, Ferdinand und Madame Weber (wie Anm. 45), S. 74.
57 Bendavid, Ferdinand und Madame Weber (wie Anm. 45), S. 82.
58 Bendavid, Ferdinand und Madame Weber (wie Anm. 45), S. 120.

protestantischen Berliner Hauslehrers, die er im Alter allerdings nicht einmal wiedererkannte.[59] In seinem Roman nun berichtet der Autor von missglückten Liebesabenteuern, die ebenfalls keine Erfüllung bieten, allerdings in einer Gesellschaftssphäre spielen, in der soziales Dekorum wie auch politische Diplomatie im Vordergrund stehen. *Ferdinand und Madame Weber* ist ein Gesellschaftsroman; kein Briefroman, aber diesem letzteren Genre noch verbunden. Gerade mit der Rolle des Spions als liebeskrankem Helden erhielt er eine gewisse politische Aktualität. „Was sah, fragte die schwatzhafte Elster den Vogel Minervens, die Göttin an dir, dass sie dich mir vorzog? – Dass ich im Dunkeln sehen, erwiderte die Eule, und – schweigen kann“ heißt es doppeldeutig bereits zu Beginn des Bendavidschen Romans, und dies konnte sich sowohl auf die geheime Liebesgeschichte wie die geheime Missionsarbeit des Romanhelden beziehen.[60] In den Hauptstädten der Zeit gab es viele sogenannte geheime Emissäre, darunter auch einige Juden, wie Ephraim aus Berlin. Mit seinem Roman zog es Bendavid vor, die Gestalt des Spions zu fiktionalisieren.

Rückkehr: Das Berliner Nachspiel

Als Bendavid 1832 starb, im gleichen Jahr wie Goethe, schien er seinen Ruf als Kantischer Philosoph bereits überlebt zu haben. Für Heinrich Heine war er ein weiser Mann in der Aura der Antike,[61] und Veit beschrieb ihn in seinem Nachruf als merkwürdige Gestalt in altmodischer Tracht, der man auf Spaziergängen begegnen konnte.[62] Hätte er, wäre er nicht Jude geblieben, mehr erreicht, musste Veit sich da fragen, und er deutete gleichzeitig auf Bendavids Liebe zur Unabhängigkeit hin, für die er Gott noch auf seiner selbstverfassten Grabinschrift danken sollte.[63]

Letztendlich wurde Bendavid, wie Veit meinte, von den historischen Ereignissen überrollt. Da gab es einerseits eine neue Entwicklung in der Philosophie. Hatte Bendavid die Kantische Kritik noch als einer „der frühesten Apostel“ als „frohe Botschaft“ verkündet,[64] und Leute von allen Ständen, selbst Fürsten und

59 Bendavid, Selbstbiographie (wie Anm. 11), S. 41.
60 Bendavid, Ferdinand und Madame Weber (wie Anm. 45), S. 71.
61 Heinrich Heine: Ludwig Marcus – Denkworte. In: Ders.: Vermischte Schriften. Bd. 1. Hamburg 1854, S. 291–322, hier S. 302; auch zitiert bei Ludwig Geiger in seinem Artikel: Bendavid. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 2. Leipzig 1875, S. 318–320, hier S. 318.
62 Veit, Lazarus Bendavid (wie Anm. 15), S. 849.
63 Veit, Lazarus Bendavid (wie Anm. 15), S. 854.
64 Veit, Lazarus Bendavid (wie Anm. 15), S. 849.

Grafen und hohe Staatsbeamte, mit seinen Vorlesungen angezogen, so wurde die Philosophie nun Disziplin und Fach, deren Vertreter nicht einfach Freigeister oder Männer von Mode und Bildung waren. Aber auch ein anderes Ereignis war wichtig. „Zwei Ereignisse waren es vorzüglich, welche die Brücke abrissen, die bis dahin Philosophie und Leben verbunden hatte und die tiefe Kluft offenbarten, die fortan eins von dem andern unwiederbringlich trennen sollte", schrieb Veit; „die spekulative Ausbildung der deutschen Philosophie und die französische Revolution".[65] Denker wie Schelling mussten Bendavid fremd bleiben,[66] und ein „vornehmer Dilettantismus" war nun fehl am Platz.[67] Aber es war vor allem die Französische Revolution, deren Ereignisse Bendavid dann doch einholten:

> Haben sich nicht jene Heroen der französischen Literatur die blendenden Systeme ihrer Philanthropie, die mit allen Revolutionen der Zukunft schwanger gingen, von den Gewaltigen und Machthabenden Europas abschmeicheln lassen? Wie sie so unbefangen mit dem gefährlichen Spielwerk tändelten, diese Großen, und im Ernste daran glauben konnten, dass die Ideen von Freiheit und allgemeinem Menschenrecht, an denen sie in den Mußestunden des Regierens sich so geistreich und wohlwollend ergötzten, ihr ausschließliches Eigentum bleiben würden. […] O über die göttliche Ironie des Weltgeistes! Es waren ja *nur* Gedanken und Worte. Aber da geschah das Ungeheure und das Wort wurde Tat. Und als das tatgewordene Wort die Völker begeisterte und mehr und mehr die wilden Dämonen entfesselt wurden, die der Zauber der französischen Philosophie in so liebenswürdige Worte gebannt hatte, als Voltaires und Rousseaus Schriften Blutkodex wurden in den Händen Robespierres, da begann gegen den Gedanken, weil er sich mit den Dingen dieser Welt in eine so gefährliche Gemeinschaft eingelassen, eine Reaktion, die offener oder versteckter bis auf den heutigen Tag fortwährt.[68]

Die Philosophie war nicht mehr für das fürstliche Vergnügen gemacht, aber die Welt war es neuerdings auch nicht mehr. Kant, der von Bendavid in die Wiener Hörsäle und Salons eingeführt wurde, fand nach Bendavids Rückkehr nach Berlin nur noch bescheidener in dessen altmodischem Berliner Zimmer Platz. Dort verbrachte Bendavid sein einsames Alter in „geräuschloser Wirksamkeit":[69]

---

65 Veit, Lazarus Bendavid (wie Anm. 15), S. 850.
66 Eine Zurückweisung Schellings findet sich auch in Bendavids Brief an den jungen italienischen Philosophen Michelangelo Tedeschi, der sich bei den Bendavid-Papieren im Zunz-Nachlass befindet, und von Arnim Erlinghagen veröffentlicht und ediert wurde, siehe Arnim Erlinghagen: Zur Situation der Philosophie in Deutschland um 1800. Kritische und kommentierte Edition eines unveröffentlichten Briefs von Lazarus Bendavid. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 64 (2) (2012). S. 152–175.
67 Veit, Lazarus Bendavid (wie Anm. 15), S. 849.
68 Veit, Lazarus Bendavid (wie Anm. 15), S. 850.
69 Veit, Lazarus Bendavid (wie Anm. 15), S. 854.

> Wie einer Geliebten seiner Jugend war er dem Andenken Kants treu geblieben. Das schmucklose Zimmer, das er bewohnte, war nur mit den bescheidenen Kupferstichen seiner Freunde geziert, aber an der Wand, dem Fenster gegenüber, stand das Brustbild Kants in Gips geformt auf hölzernem Untersatz. Es war von der Zeit, von Rauch und Staub vergilbt und trug ein beschriebenes Medaillon von Papier an einem Bindfaden vor der Brust. Eines Nachts hatte nämlich Bendavid geträumt, er stehe auf der Kanzel der Nicolaikirche und predige über Makkabäer 2.,2., 2. Als er am andern Morgen die Stelle nachschlug, glaubte er sie nur auf Kant beziehen zu dürfen; er schrieb sie auf einen Zettel, den er wie eine Votivtafel dem Brustbilde des Lehrers umhing. Der Bibelvers lautet: „Und (daß) ihnen (der Prophet) das Gesetz mitgegeben und befohlen habe, daß sie ja des Herrn Gebote nicht vergäßen und sich nicht ließen verführen, wenn sie die goldnen und silbernen Götzen und ihren Schmuck sähen".[70]

Bendavids Beschäftigung mit dem Kantischen Aufklärungsgedanken begann zur Zeit des Todes seines Vaters und einer Erfahrung in der Synagoge, die von fehlenden Amuletten und nur mangelhaft befolgten Zeremonialgesetzen gezeichnet war. Sie endete mit dem Traum einer Kirchenpredigt – und fand mit einem papiernen Bibelspruch für Kants Porträt ihre Erfüllung.

---

70 Veit, Lazarus Bendavid (wie Anm. 15), S. 854.

Werner Treß

Osteuropäisches Judentum zwischen akademischer Judenfeindschaft und Wissenschaft des Judentums

Abstract: In the late 18th and early 19th centuries, Jewish life in Eastern Europe and the migration of Jews from there were central themes in the controversy between academic anti-Semitism and the emerging *Wissenschaft des Judentums*. This article will therefore not only deal with memories of the hailing of learned Jews from Eastern Europe, but also with political and ideological prejudices about this matter and the quite ambivalent related attitudes within Reform Judaism. In particular, the article aims to show the struggle not only for clarifying or correcting the publicly virulent views and opinions about Eastern European Judaism, but also for putting them on a solid scientific basis. The following considerations will therefore focus first of all on the conditions under which the *Wissenschaft des Judentums* came into being in the early 19th century as a kind of spearhead for the entire Jewish reform and emancipation movement.

Das jüdische Leben im östlichen Europa und die von dort ausgehende Migration von Jüdinnen und Juden waren schon im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert zentrale Themen in den Kontroversen zwischen akademischer Judenfeindschaft und der entstehenden *Wissenschaft des Judentums*. Im vorliegenden Beitrag wird es daher nicht nur um die Erinnerungen an das Herkommen gelehrter Juden aus dem östlichen Europa gehen, sondern vor allem auch um die politisch-weltanschaulich geprägten Vorurteile darüber sowie um die damit einhergehenden und durchaus ambivalenten Einstellungen innerhalb des reformorientierten Judentums. Gezeigt werden soll zudem das Ringen darum, die öffentlich virulenten Ansichten und Meinungen über das osteuropäisch geprägte Judentum nicht nur klar- oder richtig-, sondern auch auf eine solide wissenschaftliche Grundlage zu stellen. Die folgenden Betrachtungen werden sich dabei zunächst auf die Entstehungsbedingungen der Wissenschaft des Judentums im frühen 19. Jahrhundert als einer Art Speerspitze der gesamten jüdischen Reform- und Emanzipationsbewegung konzentrierten. Es soll verdeutlicht werden, dass schon deren Gründergeneration um Leopold Zunz, Eduard Gans, Immanuel Wolf und Isaak Markus Jost das jüdische Leben im und aus dem östlichen Europa aus Perspektiven betrachtete, die später unter anderem auch für die von Abraham

https://doi.org/10.1515/9783110772388-004

Geiger, Heinrich Graetz, Moritz Steinschneider oder David Kaufmann geprägten Generationen der Wissenschaft des Judentums grundlegend wurden.

Die Gründung des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* im November 1819, der sich zunächst *Verein zur Verbesserung des Zustandes der Juden im deutschen Bundesstaate* nannte, fiel bekanntlich in eine gesellschaftliche Umbruchphase, die erhebliche politische Auseinandersetzungen mit sich brachte. Das Wartburgfest im Oktober 1817, das burschenschaftliche Attentat auf August von Kotzebue im März 1819 und die mit den Karlsbader Beschlüssen einsetzenden sogenannten Demagogenverfolgungen sind nur die bekanntesten Beispiele für die zusehends eskalierenden politischen Unruhen und die Formierung einer von liberalen, vor allem aber von radikal nationalistischen Akteuren und Forderungen getragenen politischen Opposition. Nicht nur aus dem akademischen Raum der Universitäten, sondern insbesondere auch aus den Kaufmannschaften der Städte heraus war diese Opposition zugleich von einem aggressiven Judenhass geprägt, der sich im Sommer 1819 darin äußerte, dass mit den sogenannten Hep-Hep-Unruhen ein judenfeindliches Pogrom über den deutschsprachigen Raum hinwegrollte, das neben dem skandinavischen Raum auch die Städte Krakau und zahlreiche Orte in Russisch-Polen erfasste.[1]

Ein Ausgangspunkt für die Verschärfung dieser Lage war die Neuordnung Europas im Zuge des Wiener Kongresses 1814/15, bei dem auch die Frage nach dem bürgerlichen Rechtsstatus der Juden auf die Tagesordnung gesetzt, jedoch nicht abschließend geklärt worden war. Stattdessen entspann sich eine breite öffentliche Kontroverse um die Frage des Staatsbürgerrechts für die Juden, in deren Verlauf nationalistisch gesinnte Universitätsprofessoren die Deutungshoheit eroberten und entgegen den seit dem späten 18. Jahrhundert erreichten Fortschritten in der Emanzipation der Juden nunmehr mit Nachdruck dafür eintraten, die den Juden im Zuge staatlicher Reformen zugestandenen Rechte wieder zu entziehen. Die Handlungsforderungen an die Politik reichten dabei vom Vorschlag des Berliner Geschichtsprofessors Friedrich Rühs, die jüdischen Bürger in den Rechtsstatus bloßer Duldung zurückzuwerfen,[2] bis hin zur Forderung des

---

1 Zu den Hep-Hep-Unruhen des Jahres 1819 siehe Rainer Erb u. Werner Bergmann: Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860. Berlin 1989. S. 218 ff.; Jacob Katz: Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819. Berlin 1994.

2 Vgl. Friedrich Rühs: Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. 2., verbesserter und erweiterter Abdruck. Mit einem Anhange über die Geschichte der Juden in Spanien. Berlin 1816. S. 39. Der Artikel erschien erstmals unter leicht abweichendem Titel (Ueber die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht) in: Zeitschrift für die neueste Geschichte, die Staaten- und Völkerkunde 3 (1815). S. 129–161. Da die Fassungen von 1815 und 1816 sich teils unterscheiden, wird im Folgenden aus beiden Versionen zitiert.

Heidelberger Professors der Philosophie Jakob Friedrich Fries, sie gänzlich zu vertreiben oder gar „auszurotten",[3] zumindest aber, und so wurde es auch in zahlreichen weiteren antijüdischen Flugschriften dieser Zeit gefordert, die Einwanderung von Juden aus den sogenannten polnischen Gebieten gänzlich zu unterbinden.[4]

Im Frühjahr 1815 veröffentlichte Friedrich Rühs die Schrift *Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht*, auf deren mit mannigfachen Anfeindungen unterlegte Ablehnung der staatsbürgerlichen Gleichstellung der Juden im selben Jahr der Berliner jüdische Gelehrte und Publizist Saul Ascher eine scharfe Entgegnung veröffentlichte. Er setzte sich in seiner Schrift *Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde* ausführlich mit dem aufkommenden deutschen Nationalismus und politischen Protestantismus im Allgemeinen und der judenfeindlichen Schrift von Rühs im Besonderen auseinander.[5]

In der Folgezeit entflammte ein deutschlandweiter Schriftenstreit, der im Jahr 1816 seinen Höhepunkt erreichte und in dessen weiterem Verlauf bis 1819 sich über 30 Autoren mit zum Teil monografischen Streit-, Entgegnungs- und Verteidigungsschriften beteiligten. Auf Seiten der Judenfeinde, überwiegend Professoren an deutschen Universitäten, waren dies neben Friedrich Rühs, der erwähnte Heidelberger Philosoph Jakob Friedrich Fries oder die Jensenser Professoren Heinrich Luden und Lorenz Oken mit den Zeitschriften *Nemesis* und *Isis*, die sich mit zum Teil wüsten judenfeindlichen Beschimpfungen und zu Gewalt aufrufenden politischen Handlungsanweisungen hervortaten.[6]

Ihnen standen auf Seiten des gelehrten jüdischen Lebens neben Saul Ascher der Heidelberger Jurist Sigmund Zimmern, die Lehrer am Frankfurter Philanthropin Michael Heß und Jakob Weil, die Vertreter des Dessauer Reformjudentums und Autoren der Zeitschrift *Sulamith* Joseph Wolf und Gotthold Salomon und nicht zuletzt der junge Berliner Student Leopold Zunz gegenüber. Sie alle wollten in ihren Schriften, wie Immanuel Wolf es später formulierte, an die Stelle der Vorurteile über die Juden die Wahrheit setzen.[7] Ihr aufklärerischer Ansatz war

3 Vgl. Jakob Friedrich Fries: Ueber die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden. Heidelberg 1816. S. 18 – 21.

4 Vgl. Rühs, Ansprüche der Juden (1816, wie Anm. 2), S. 32.

5 Saul Ascher: Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde. Berlin 1815.

6 Vgl. hierzu auch Werner Treß: Deutscher Nationalismus und Judenfeindschaft im Zeitumbruch der Jahre 1814 bis 1819. Die Beispiele Friedrich Rühs und Jakob Friedrich Fries. In: Ausgrenzende politische Ideologien. Akteure, Organisationen und Programmatiken. Hrsg. von David Bordiehn [u. a.]. Berlin [u. a.] 2020. S. 159 – 179.

7 Immanuel Wolf: Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1 (1) (1822). S. 23.

dabei durch einen wachsenden wissenschaftlichen Anspruch bestimmt – und das vor allem auch angesichts der Tatsache, dass man ihnen die u. a. 1812 im Preußischen Emanzipationsedikt in Aussicht gestellten *Akademischen Lehrämter* an den Universitäten verweigerte und sie jetzt noch gleichsam vom Katheder herab von Universitätsprofessoren mit der vorgeblichen Autorität einer „Wissenschaftlichkeit" derart angegriffen wurden. Durch Leopold Zunz erfuhr dieser Anspruch auf eine wissenschaftlich fundierte Argumentation von jüdischer Seite zudem eine organisatorische Untersetzung. 1816, auf dem Höhepunkt des Schriftenstreits gegen Rühs und Fries, gründete Zunz gemeinsam mit jüdischen Studenten und jungen Wissenschaftlern wie Eduard Gans, Immanuel Wolf oder Isaak Markus Jost den Berliner *Wissenschaftszirkel*, die Vorläuferorganisation des späteren *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*.[8]

Damit lassen sich die kontroversen Aussagen zum osteuropäischen Judentum zunächst ganz allgemein in ihren zwei großen gegnerischen Polen beschreiben, die die judenfeindlichen Schriften wie jene von Rühs einerseits und die Publikationen von jüdischen Gelehrten aus dem Kontext des Reformjudentums beziehungsweise der entstehenden Wissenschaft des Judentums andererseits umfassen. D. h., die Quellen zeigen die im Gewand der Wissenschaftlichkeit auftretenden Positionierungen professoraler antijüdischer Flugschriften als einen der Pole in diesen Diskursen, der mit dem Begriff einer vorurteilsgeleiteten Weltanschauungsproduktion klassifiziert werden kann. Demgegenüber finden sich Texte jüdischer Gelehrter, die als Reaktionen auf die judenfeindliche Publizistik konzipiert sind, die die darin gemachten Behauptungen jedoch nicht nur einordnen oder richtigstellen, sondern zugleich ein beachtliches innerjüdisches Wissen zutage fördern. Darunter finden sich schließlich vermehrt auch Texte, die durch methodische und quellenkritische Standards gekennzeichnet sind, die – nach dem Verständnis des Wissenschaftshistorikers Roy Steven Turner – als Durchsetzung eines Forschungsimperativs charakterisiert werden können.[9]

---

8 Zum Berliner „Wissenschaftszirkel" siehe Hanns Günther Reissner: Der Berliner „Wissenschaftszirkel" (1816/17) – Jean Pauls Einfluß auf den Stil von Leopold Zunz. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 6 (22) (1963). S. 101–112.

9 Roy Steven Turner: The Prussian Universities and the Research Imperative, 1806 to 1848. Dissertation. Princeton University 1973. S. 278 ff. Zu den von Turner dargestellten Qualitätskriterien und Standards im Kontext einer Transformation der Wissensordnung im 19. Jahrhundert, darunter die Ausdifferenzierung von teildisziplinären Wissensbereichen und quellenkritischen Methoden in der Forschungspraxis, vgl. auch Heinz Elmar Tenorth: Verfassung und Ordnung der Universität. In: Geschichte der Universität Unter den Linden. Hrsg. von Heinz Elmar Tenorth u. Charles E. McClelland. Bd. 1: Gründung und Blütezeit der Universität zu Berlin 1810–1918. Berlin 2012. S. 111 ff.

Wenden wir uns zunächst den als vorurteilsgeleitete Weltanschauungsproduktion bezeichneten Meinungsäußerungen zu und werfen einen Blick auf die Arbeiten des 1810 aus Greifswald an die neu gegründete Berliner Universität berufenen Professors der Geschichtswissenschaft Friedrich Rühs. Für ihn bot das, was er über das jüdische Leben im östlichen Europa in Erfahrung bringen konnte, eine ideale Projektionsfläche für die Begründung seiner kategorischen Ablehnung einer vollständigen staatsbürgerlichen Gleichstellung der Juden in Preußen und in sämtlichen Staaten des Deutschen Bundes. In seiner erwähnten Schrift *Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht* von 1815 ist die vermeintliche Rolle der jüdischen Zeremonialgesetze dabei einer der – wenn nicht sogar *der* zentrale – Ausgangpunkte für seine These, dass die Juden fremden Gesetzen folgen würden und nicht den Gesetzen des Staates, in dem sie leben. Deshalb würden sie als Volk einen „Staat im Staate" bilden und könnten daher auch keinen Anspruch auf das deutsche Bürgerecht geltend machen. Das „Wesen des Judenthums", so Rühs, würde im „Ansehn der Rabbiner und des Ceremonialgesetzes" bestehen.[10] Das Zeremonialgesetz stünde nicht nur im Zentrum des Judentums als Religion, sondern mache darüber hinaus auch ihren „politischen Mittelpunkt"[11] als Volk aus. Als solches würden die Juden „nicht blos ein Volk", sondern „zugleich einen Staat" bilden, worin die Rabbiner als „Adel" oder „ihre Vorsteher" die „eigentlich gesetzgebende Gewalt" seien, „denen das Volk die höchste Ehrfurcht und den blindesten Gehorsam schuldig" sei.[12] Es ergäbe sich also ein „sonderbarer Widerspruch daß ein Bürger des jüdischen Staats oder Reichs zugleich Bürger eines christlichen Staats seyn" wolle.[13]

Das Frappierende an dem, was Rühs zur vermeintlichen Rolle der Zeremonialgesetze und der Rabbiner schreibt, besteht nun weniger in der Argumentation selbst, denn die ist im Jahr 1815 längst nicht mehr neu, sondern vielmehr darin, dass Rühs sich mit seinen Behauptungen über die angebliche legislative Gewalt und den quasistaatlichen Hoheitsanspruch der Rabbiner auf den jüdischen Autor und Philosophen Salomon Maimon beruft. Herausgegeben von Karl Philipp Moritz, hatte der vermutlich 1753 in Polen-Litauen geborene Maimon 1792–1793 in zwei Teilen seine Lebenserinnerungen veröffentlicht, die – vor allem im ersten Teil – das jüdische Leben im Polen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beschreiben, wobei der Autor nicht nur sehr detailreich sein eigenes Aufwachsen, seine Bildungssozialisation und seine Kontakte zur chassidischen Bewegung beschreibt, sondern zugleich eine scharfe Analyse über die sozialen und politi-

10 Rühs, Ansprüche der Juden (1815, wie Anm. 2), S. 134.
11 Rühs, Ansprüche der Juden (1815, wie Anm. 2), S. 134.
12 Rühs, Ansprüche der Juden (1815, wie Anm. 2), S. 133
13 Rühs, Ansprüche der Juden (1815, wie Anm. 2), S. 133 f.

schen Verhältnisse und die Stellung der Juden in der noch selbstständigen polnischen Adelsrepublik liefert.[14]

Der mitunter durchaus kritisch-distanzierte, aber auch humorvolle Blick Maimons in seinen Lebenserinnerungen wurde nun von Friedrich Rühs als Anschauungsmaterial herangezogen, gegen die Intention des Autors gewendet, mit anderen von Rühs zusammengesuchten und oft nicht näher ausgewiesenen Informationen vermischt und zu einer Art judenfeindlichem Menetekel dafür geformt, was den deutschen Staaten gleichsam aus dem Osten drohe, wenn sie den Juden das volle Bürgerrecht zuerkennen würden.

In Polen, so Rühs, seien mit den Juden „ganz dieselben Verhältnisse entstanden" wie in Spanien vor ihrer Vertreibung im Spätmittelalter. Nachdem die Juden im Zuge ihrer Ansiedlung schon „1264 [...] von Herzog Boleslav große Vorrechte" erhalten hätten, seien sie zu „Hauptbewohnern der Städte" geworden und hätten dort „alle Gewerbe" an sich gezogen. Ihr Einfluss auf die Verwaltung und das öffentliche Leben sei dabei derart angewachsen, dass sie so „tief in das Wesen des polnischen Staates verpflochten" gewesen seien, dass es „nicht möglich war, sie herauszureißen". Selbst Kirchen und Gerichtsgebäude seien ihnen verpachtet worden, so dass, wenn ein Kind getauft oder eine andere gottesdienstliche Handlung verrichtet werden sollte, die christlichen Geistlichen die Schlüssel vom „jüdischen Pächter" nur gegen Bezahlung einer „nahmhaften Summe" ausgehändigt bekommen hätten.[15] Auch in Polen sieht Rühs seine Vorannahme bestätigt, dass die Juden nur solche Gewerbe ausgeübt hätten, die ihnen „ohne große Anstrengung ihrer Kräfte einen großen Gewinn" ermöglicht hätten, wohingegen sie „den Feldbau und alle mühsamen Arbeiten [...] den Christen" überlassen hätten.[16] Positiv hebt Rühs demgegenüber das „russische Volk" hervor, in dessen ursprünglichen Gebieten die Juden „keinen festen Fuß" hätten fassen können, weil sie dort schon zu Beginn des 12. Jahrhunderts vertrieben worden wären.[17]

Mit diesen judenfeindlichen Ansichten Friedrich Rühs' setzt sich 1815 der Berliner Aufklärer und Maskil Saul Ascher im letzten Drittel seiner bereits erwähnten Schrift *Germanomanie*. *Skizze zu einem Zeitgemälde* auseinander. Die gesamte Schrift war dabei geprägt durch eine bis heute bemerkenswerte Zeichnung der religiösen, philosophischen und politisch-romantisierenden Motivlagen des damals aufkeimenden deutschen Nationalismus wie des ihm wesenhaft in-

14 Salomon Maimon: Lebensgeschichte [in zwei Teilen: 1792/1793]. Hrsg. von Karl Philipp Moritz. In: Salomon Maimon: Gesammelte Werke. Hrsg. von Valerio Verra. Bd. 1. Hildesheim [u. a.] 1980.
15 Rühs, Ansprüche der Juden (1815, wie Anm. 2), S. 146.
16 Rühs, Ansprüche der Juden (1815, wie Anm. 2), S. 146.
17 Rühs, Ansprüche der Juden (1815, wie Anm. 2), S. 147.

newohnenden Judenhasses. Im Kontext einer generellen Kritik des Staatsbegriffs von Rühs bezieht sich Ascher darin auf die bei Rühs von Johann Gottlieb Fichte übernommene Behauptung, dass „die Juden einen Staat im Staate bilden“.[18] Dass Rühs sich mit dieser These ausgerechnet auf die Memoiren von Salomon Maimon beruft, hält Ascher aus zwei Gründen für irreführend: Zum einen stellt er fest, dass Rühs Textstellen eines jüdischen Autors zur Bezeugung judenfeindlicher Argumente heranzieht, wovor Ascher den bereits im Jahr 1800 verstorbenen Maimon in Schutz nehmen möchte. Zum anderen legt Ascher Wert darauf, dass Maimon seine Erfahrungen und Berichte über das jüdische Leben seiner Zeit auf die Situation in den polnischen Gebieten bezogen habe und sie daher für den Bereich, den Rühs mit Deutschland identifiziere, wenig repräsentativ seien.

> Maimon hatte als geborener Pole, bei Abfassung seiner Lebensgeschichte bloß die im vormaligen Polen lebenden Juden vor Augen, und die stellen, ebenso wie der polnische Staat selbst, eine eigene Seite der Bildung auf. Auf diese Juden ist alles nun anzuwenden, was Maimon sagt. Diese hatten eine eigene Verfassung unter sich, da der Staat selbst keine besaß und daher noch weniger den Juden eine zu geben sich berufen fühlen konnte.[19]

Konkret geht es Ascher um eine Textstelle aus Maimons Lebenserinnerungen, wonach „die jüdische Nation […] unter dem Schein einer Theokratie von einer immerwährenden Aristokratie beherrscht“ würde.[20] Diese Worte Maimons seien nun von Rühs als Beleg für seine gegen sämtliche Juden gerichtete Behauptung angeführt worden, dass sie als Volk einen eigenen Staat bilden würden, als deren Herrscher er die Rabbiner und als deren politische Mitte er die Zeremonialgesetze ansah.[21] Ergänzend zu dem Hinweis, dass Maimon seine Darstellung nur auf die Lage der Juden in Polen bezog, wendet Ascher ein, dass es Maimon selbst lediglich darum gegangen sei, zu kritisieren, dass im religiösen Leben der Juden in Polen das Ansehen der Rabbiner mehr gegolten habe als der eigentliche und ursprüngliche jüdische Glaube. Dieses Problem sei aber nicht allein im Judentum festzustellen, sondern ein Problem, das in „jeder Kirchenverfassung“ entstehe.[22]

Die exponierte Rolle, die Rühs dem Zeremonialgesetz zuschreibt, ist für Ascher wenig überraschend. Dieses sei „eine Lieblingsansicht des größten Teils der theologischen Denker“, wobei Ascher vermutet, dass die Verbreitung dieser Ansicht auf den *Theologisch-politischen Traktat* von Spinoza zurückgehe, der das

---

18 Ascher, Germanomanie (wie Anm. 5), S. 54.
19 Ascher, Germanomanie (wie Anm. 5), S. 55.
20 Ascher, Germanomanie (wie Anm. 5), S. 56 f.; bei Rühs, Ansprüche der Juden (1815, wie Anm. 2), S. 133; bei Maimon, Lebensgeschichte (wie Anm. 14), S. 266 f.
21 Vgl. Rühs, Ansprüche der Juden (1815, wie Anm. 2), S. 133.
22 Vgl. Ascher, Germanomanie (wie Anm. 5), S. 57.

Judentum als „offenbartes Gesetz“ definiert habe. Tatsächlich aber verweist die bloße Identifizierung des Judentums mit dem Gesetz, wie zuletzt ein Studie von David Nirenberg belegt hat, auf eine noch wesentlich ältere Tradition christlich-theologischen Denkens, die bis in die Antike zurückreicht und insbesondere von den Differenzmarkierungen zwischen Evangelium und Gesetz in den Paulusbriefen ihren Ausgang nimmt.[23]

In seiner 1816 veröffentlichten, stark erweiterten Fassung der Schrift *Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht* als Flugschrift ignoriert Friedrich Rühs Saul Aschers Erwiderung weitgehend und erwähnt ihn an zwei Stellen lediglich abfällig.[24] Auffällig ist jedoch, dass Rühs seine Darstellungen über die Juden im östlichen Europa deutlich erweitert, wobei er die Verweise auf Salomon Maimons Lebenserinnerungen beibehält, sich aber zusätzlich auf weitere Publikationen beruft. Zur zentralen Referenz für Rühs werden dabei zwei monografische Reiseberichte des Lemberger Professors für politische Wissenschaften und Statistik Joseph Rohrer. Hierbei handelt es sich um Rohrers Schriften *Bemerkungen auf einer Reise von der Türkischen Gränze über die Bukowina, Ost- und Westgalizien, Schlesien und Mähren nach Wien* sowie dessen *Versuch über die jüdischen Bewohner der Österreichischen Monarchie*, die beide im Jahr 1804 in Wien veröffentlicht worden waren.[25] Für Rühs boten Rohrers ebenfalls stark vorurteilsgeleitete, wenngleich eher staatsutilitaristisch motivierte Darstellungen über die vor allem in den östlichen Provinzen der österreichischen Monarchie lebenden Juden offenbar ein reichhaltiges Anschauungsmaterial und Belege für seine eigenen Ausführungen. Wie Ascher schon am Beispiel der Lebenserinnerungen von Salomon Maimon bemerkte, ging es Rühs dabei offensichtlich darum, aus Beschreibungen über die von tiefer Religiosität, aber auch von bedrückender Armut geprägten Lebensumstände der Juden im osteuropäischen Raum seine eigenen Einstellungen den Juden gegenüber bestätigt zu finden und diese zugleich auf die Situation im gesamten Deutschen Bund zu übertragen, um daraus politische Forderungen abzuleiten. So verweist auch eine von Rühs eingefügte Ergänzung über die vermeintlich „schwächere physische Constitution“ der Juden auf eine Stelle in Rohrers *Versuch über die jüdischen Bewohner der Österreichischen Monarchie*, die in dem Kapitel mit dem Titel „Körperliche Beschaffenheit der jüdischen Bewohner der Österreichischen Monarchie“ enthalten ist und von Rühs nahezu

23 Vgl. David Nirenberg: Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. München 2015. S. 59–96.

24 Rühs, Ansprüche der Juden (1816, wie Anm. 2), S. III u. 27 f.

25 Joseph Rohrer: Versuch über die jüdischen Bewohner der Österreichischen Monarchie. Wien 1804; Joseph Rohrer: Bemerkungen auf einer Reise von der Türkischen Gränze über die Bukowina, Ost- und Westgalizien, Schlesien und Mähren nach Wien. Wien 1804.

wortwörtlich übernommen wurde.[26] In der Passage seiner Schrift, in der Rühs ausführlicher seine Sicht auf das jüdische Leben in Osteuropa schildert, fügt er eine weitere Ergänzung ein, die ebenfalls auf Rohrer verweist und indirekt körperliche Merkmale der Juden negativ von denen der Nichtjuden abgrenzt:

> Auch im ehemaligen Polen findet man in den Kreisen, wo der Juden weniger sind, unter den Bürgern und Bauern mehr Wohlstand, Reinlichkeitsliebe, eine vollere Physiognomie und überhaupt ein einnehmenderes Aeußere als in den benachbarten Gegenden, die das Unglück haben von den Juden heimgesucht zu seyn.[27]

In den insgesamt sechs Ergänzungen mit Verweisen auf die beiden monografischen Berichte von Joseph Rohrer fügt Rühs an der Stelle, wo er schon in der Version von 1815 behauptet hatte, dass die Juden den Ackerbau meiden würden, weil die Zeremonialgesetze beziehungsweise der Talmud ihn zu den „verächtlichen Gewerben erklärt" habe, die Erläuterung hinzu, dass „einer höhern Thätigkeit, die mit körperlicher Anstrengung verbunden ist, [...] die Vorschriften über das Gebet, die Reinigungen, die Feier der Feste, Bußübungen u.s.w. unzählige

26 Vgl. Rohrer, Versuch (wie Anm. 25), S. 26. Rohrers Darstellungen über den „Körper der Juden" sind, wenn er unter anderem von ihrer „Animalisation" (S. 27) schreibt oder im selben Kapitel das Bild der „schönen Jüdinn" als das einer „sehr überspannten Dichterfantasie" deutet, dem er seine Sicht auf die „Judenmädchen" entgegensetzt (S. 28 – 30), in erheblichem Maße stigmatisierend. Obgleich seine Beschreibungen schon sehr nah an rassistischen Zuschreibungsmustern sind, können sie indes noch nicht im pseudo-biologischen Sinne als rassistisch eingeordnet werden, weil Rohrer sämtliche seiner Beschreibungen auf die religiösen Einstellungen der Juden zurückführt und auf die sich aus seiner Sicht daraus ergebenden Folgen in Gestalt der Wohnverhältnisse, der insgesamt beengenden Lebensverhältnisse, der mangelnden Hygiene, der fehlenden Behandlung von Krankheiten, dem Gebrauch von die körperliche Entwicklung hemmenden Kleidungsstücken sowie dem „zu frühen Eintritt in das eheliche Leben" und der Geburt von Kindern durch zu junge, körperlich noch nicht ausreichend entwickelte und durch Schwangerschaft und Geburt geschwächte Mütter (S. 30 – 34). Rohrer fordert daher unter anderem, das Heiratsalter bei jüdischen Frauen auf mindestens 20 und bei Männern auf mindestens 24 festzulegen, damit „wir auf eine Judennachkommenschaft rechnen, welche die Lasten der arbeitenden christlichen Volksklasse und die Wehen des Wehrstandes zu tragen sich stark genug fühlte." (S. 33 f.) Dass Rohrer die derart von ihm gemachten Beobachtungen und seine Deutungen für abänderlich hält und im staatsutilitaristischen Sinne Vorschläge für eine Verbesserung der Lebensumstände der Juden in der österreichischen Monarchie macht, bleibt bei Rühs, der die Juden aus weltanschaulichen Erwägungen grundsätzlich vom Wehrdienst ausschließen will, unerwähnt.

27 Rühs, Ansprüche der Juden (1816, wie Anm. 2), S. 22. Vgl. Rohrer, Bemerkungen (wie Anm. 25), S. 227 f.

Hindernisse entgegen“ stellen würden.[28] Während Rohrer jedoch an seine Schilderungen und deren Deutungen jeweils Vorschläge knüpft, die insgesamt darauf hinstreben, die in der österreichischen Monarchie lebenden Juden zu aus seiner Sicht nützlicheren Untertanen zu erziehen, indem sie zu vermehrter Erwerbstätigkeit in Ackerbau, Viehzucht und Handwerk angehalten werden sollen,[29] bedient sich Rühs derselben Schilderungen ausschließlich zur weiteren Stützung seiner These, dass schon die Ermöglichung der Ausübung solcher Gewerbe etwas dem Wesen des Judentums zutiefst Fremdes sei. Sich nochmals auf Rohrer und einen weiteren sogenannten „aufmerksamen Beobachter“, der ihm dies versichert habe, berufend, ergänzt Rühs hierzu in seiner Flugschrift:

> Die Versuche, die man besonders im Oestreichischen und auch in Rußland gemacht hat, sie zu Ackerbauern zu bilden, sind insgesamt gescheitert. Die Viehzucht wird vollends als ein verworfenes Geschäft betrachtet, und der Lebensart eines Räubers gleichgestellt.[30]

Hieran schließt sich dann die bereits in der Version von 1815 enthaltende Passage an, wonach die Juden sich nur auf solche „Gewerbe und Geschäfte“ spezialisieren würden, bei denen ihr „Gott sie am schnellsten und leichtesten bereichern“ könne.[31] Dass sich – entgegen der vermeintlichen, den Reichtum sich selbst nährenden und vermehrenden „Vorsorge Gottes für sein auserwähltes Volk“, wie Rühs es nennt[32] – gerade in der von Rühs herangezogenen Literatur über das jüdische Leben im östlichen Europa vielmehr auch solche Schilderungen finden, die die Verarmung und gesellschaftliche Perspektivlosigkeit der jüdischen Bevölkerung problematisieren, bleibt von ihm unbeachtet. Da es Rühs aber auch nicht um eine Verbesserung der Lebensumstände der Juden geht, sondern um deren Dämonisierung, konzentriert er sich auf Beschreibungen über das jüdische

---

28 Rühs, Ansprüche der Juden (1816, wie Anm. 2), S. 30. Vgl. Rohrer, Bemerkungen (wie Anm. 25), S. 172–178. Auch hier behauptet Rohrer zwar anhand einiger Beispiele, dass die Vorschriften des Talmuds die Juden über Gebühr von der Arbeit abhalten würden, zieht daraus aber nicht den von Rühs gemachten Schluss, dass die Juden deshalb grundsätzlich den Ackerbau als ein „verächtliches Gewerbe“ meiden würden.

29 Rohrer beschließt seine Ausführungen mit den Worten: „Möchten die Juden das Buch Zem neben dem Buch Moyses zu lesen, sich Mühe geben; möchten sie den des Evangeliums würdigen, darin enthaltenen Satz zu beherzigen sich nicht scheuen: wer Grund und Boden eifrig pflegt, hat dadurch solche religiöse Verdienste sich erworben, als er durch tausend Gebethe nicht erreichen kann! Möchten die Juden gute Ackerbauer und Handwerker werden, und dadurch sich des Österreichischen Schutzes würdiger machen wollen!“ – Rohrer, Bemerkungen (wie Anm. 25), S. 178.

30 Rühs, Ansprüche der Juden (1816, wie Anm. 2), S. 31.

31 Rühs, Ansprüche der Juden (1816, wie Anm. 2), S. 31.

32 Rühs, Ansprüche der Juden (1816, wie Anm. 2), S. 32.

Leben im östlichen Europa, die Juden als etwas radikal Fremdes, Abstoßendes und mit dem Bürgerrecht der christlichen Deutschen Unvereinbares darstellen. Im Kontext eines sich im späten 19. Jahrhundert verfestigenden rassistischen Antisemitismus ist das Augenmerk dabei nicht zuletzt auf jene Textstellen zu richten, in denen Rühs vermeintliche körperliche Merkmale beziehungsweise Eigenschaften der Juden isoliert von den in Rohrers Texten anzutreffenden soziokulturellen Erklärungsversuchen hervorhebt. Insbesondere derartige Auslassungen oder Entkontextualisierungen führen bei Rühs zu einer essentialistischen Zuspitzung antijüdischer Zuschreibungen, die, wenn sie noch nicht selbst rassistisch sind, zumindest als prototypisch und auch anknüpfungsfähig für derartige Deutungsmuster angesehen werden können. Nicht zuletzt durch die starke Verbreitung, die die judenfeindlichen Schriften von Rühs fanden, kann er als einer der frühen Autoren gelten, die nicht nur ein negatives, sondern ein geradezu dämonisierendes Bild und Stereotyp der osteuropäischen Juden im 19. Jahrhundert geprägt haben.

Unter den zahlreichen Erwiderungsschriften, die allein in den Jahren 1816 und 1817 von jüdischen Gelehrten gegen Rühs judenfeindliche Äußerungen publiziert wurden, soll hier insbesondere eine Gruppe von Schriften Erwähnung finden, die von dem gemeinsamen Vorsatz getragen waren, die im Gewande der Wissenschaftlichkeit daherkommenden antijüdischen Flugschriften deutscher Universitätsprofessoren so zu widerlegen, dass sie nicht nur in ihrer Unwissenschaftlichkeit erkannt werden, sondern ihnen zugleich stichhaltige Gegenbeweise in Form verifizierten Wissens über das Judentum und die Juden entgegengesetzt werden. Diese Gruppe von Erwiderungs- oder Widerlegungsschriften wurde von Lehrern und Rektoren an jüdischen Reformschulen verfasst, die durch ihr Verständnis und ihr Bemühen, die jüdischen Reformimpulse in die Praxis einer Bildungsbewegung zu übertragen, zugleich die Grundlagen für eine jüdische Wissenschaftsbewegung im Allgemeinen und für die Wissenschaft des Judentums im Besonderen gelegt haben. Zu nennen sind hier insbesondere die Schriften von Jakob Weil, Lehrer am Philanthropin in Frankfurt am Main, mit dem Titel *Bemerkungen zu den Schriften der Herren Professoren Rühs und Fries über die Juden* (67 Seiten), von Michael Heß, seit 1807 Direktor des Philanthropin, mit dem Titel *Freimüthige Prüfung der Schrift des Herrn Professor Rühs, über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht* (90 Seiten) sowie von Joseph Wolf und Gotthold Salomon, die nicht nur als Lehrer an der Herzoglichen Franzschule in Dessau bekannt sind, mit der 1817 erschienenen Schrift *Der Charakter des Judenthums nebst einer Beleuchtung der unlängst gegen die Juden von Prof. Rühs und Fries erschienenen Schriften* (208 Seiten). All diesen Schriften ist die Botschaft gemeinsam, dass insbesondere Rühs Behauptungen über die vermeintliche Unvereinbarkeit von jüdischen Zeremonialgesetzen und den Pflichten eines Staats-

bürgers unhaltbar seien. „Dina de malchuta dina!“ (übertr.: Das Gesetz des Landes ist Gesetz) laute der talmudische Grundsatz, wonach den Juden die Achtung und Befolgung der Gesetze des Landes, in dem sie leben, auferlegt worden sei – so kann man es in unterschiedlichen Formulierungen in allen drei genannten Schriften lesen. Weiter finden sich in den genannten Entgegnungsschriften minutiöse Analysen und Unterscheidungen darüber, welche der pentateuchischen und halachischen Gesetze für die Juden überhaupt noch aktuelle Geltung hätten und dass sich die von Rühs behauptete Unverträglichkeit mit Ackerbau, Viehzucht oder handwerklichen Berufen aus den Zeremonialgesetzen schon gar nicht ableiten lasse, sondern die Juden im Gegenteil, wenn man sie gelassen habe, schon immer Ackerbau, Viehzucht und handwerkliche Berufe ausgeübt hätten. In diesem Kontext wird in den genannten Texten auch das jüdische Leben im östlichen Europa zum Thema, wobei die jüdischen Autoren den Rühs’schen Darstellungen ebenfalls ein tieferes Wissen aus besser recherchierten Quellen entgegensetzen konnten.

So schreibt Michael Heß:

> Als sich die Juden in Polen niederließen, fanden sie Edelleute, die in den rohesten sinnlichen Lüsten ein müßiges Leben verschwelgten, und Bauern, deren Zustand von der Sclaverei nicht verschieden war; die an die Scholle gefesselt, kümmerlich mit dem, was ihnen der Edelmann vom Ertrage der Felder schenkte, ein elendes Leben fristeten. Der Edelmann war darauf bedacht, seine Leibeigenen in der rohesten Unwissenheit zu erhalten und ihre Geisteskräfte zu lähmen und zu ersticken. Der an Geist weit gebildetere Jude ergriff also diejenigen Erwerbszweige, die sich ihm von allen Seiten darboten und ih[n] gleichsam herbeiriefen. Er legte sich auf den Handel und auf verschiedene Handwerke, wurde Wirth, Pächter, Müller, Postillion, Wundarzt und machte neben dem Bauern einen nützlichen Stand im Lande aus.[33]

Heß weist also darauf hin – und dies unter gleichzeitiger Richtigstellung dessen, was auch Salomon Maimon in seinen Lebenserinnerungen gemeint hatte –, dass in Polen neben verarmtem Adel und leibeigenen Bauern durch die Juden überhaupt erst so etwas wie ein urbanes Bürgertum entstanden sei, durch das nicht nur der Handel entwickelt, sondern zusätzlich zu Handwerk und anderen Gewerben auch elementare Strukturen einer Gesundheitsversorgung in der Bevölkerung gelegt worden seien.

Und gegen Rühs, der sich in seinen Behauptungen auf die vorurteilsgeleiteten Beschreibungen von Rohrer bezog, zieht Michael Heß andere Reisebeschreibungen und Studien zur historischen Landeskunde heran, die aus damaliger Sicht einen Zugang zu Information und Wissen über das jüdische Leben im östlichen

33 Michael Heß: Freimüthige Prüfung der Schrift des Herrn Professor Rühs, über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Frankfurt am Main 1816. S. 34.

Europa nicht nur in neutraler Weise, sondern auch unter differenzierteren Aspekten ermöglichten. So war in ihnen in regionaler Differenzierung etwa nicht mehr einfach nur von Polen die Rede, sondern zusätzlich vom jüdischen Leben in Litauen, der Ukraine oder in Galizien. Zu diesen von Heß herangezogenen Reisebeschreibungen und landeskundlichen Studien gehören jene von Karl Hahn, Mitglied der gelehrten Gesellschaft zu Königsberg, mit dem Titel *Meine Reisen durch einen Theil der preußischen Staaten, damaliges Gallizien, Schlesien, Mähren, Böhmen, Sachsen und Mecklenburg*, erschienen in drei Bänden 1812–1816, Bischof Fléchiers 1695 erschienene französischsprachige Lebensbeschreibung des päpstlichen Legaten in Polen, Kardinal Jean François Commendon, und schließlich die Schilderungen von Joseph August Schultes, Mediziner und Naturforscher, Professor in Krakau sowie Herausgeber der *Annalen der Literatur und Kunst in dem österreichischen Kaiserthume*, in denen er 1807 einen ausführlichen Bericht seiner Reise nach Galizien veröffentlichte.

Michael Heß fasste seine daraus gewonnenen Erkenntnisse wie folgt zusammen, dabei zunächst Karl Hahn zitierend:

> Es ist übrigens nicht gegründet, daß die Juden in Polen gar keinen Landbau treiben; man findet Landbauer[n] in vielen Dörfern. „Das ganze Dorf war von Juden bewohnt, welche hier gleich den andern Bauern Feldbau betreiben" [...]. Von der Ukraine schreibt der Cardinal Commendon, daß er daselbst viele Juden gefunden habe; sie seyen keinesweges verachtet, treiben einen redlichen Handel, und bauen das Land. Sie dürfen Degen tragen, und können Aemter und Würden erlangen. – Von den Juden in Gallizien sagt der berühmte Professor Schultes: „Eine Art Menschen giebt es in Gallizien, welche es allein zu verdienen scheinen, dieses eben so schöne als fruchtbare Land zu bewohnen. Die Juden sind beinahe die einzigen, welche die Industrie in Gallizien ausüben; die einzigen, welche sie erwecken würden, wenn die gallizischen Bauern für irgend eine Nacheiferung empfänglich wären. Die Juden sind die Schneider, Schuster, Tappezierer, Kirschner, Glasmacher, Goldarbeiter, Graveur[e], sie poliren die Steine, und bebauen die Felder, die sie in Pacht haben, besser als ihre christlichen Nachbaren, und ihr Bier ist [das] fast einzig trinkbare. [...]"[34]

Noch ausführlicher auf die Studie von Joseph August Schultes gehen Joseph Wolf und Gotthold Salomon in ihrer erwähnten Schrift *Der Charakter des Judenthums* ein. Sie weisen hinsichtlich des jüdischen Lebens im östlichen Europa aber nicht nur auf den von Schultes hervorgehobenen positiven Einfluss hin, sondern machen auch auf die gravierenden Probleme, vor allem im Hinblick auf das Bildungswesen, aufmerksam, wenn sie schreiben:

> Daß aber die Juden in Polen bei den vielen Freiheiten auf keiner hohen Stufe der Cultur stehen, und ein großer Theil dem Handel noch ergeben ist, ist aus doppelten Gründen zu

34 Heß, Freimüthige Prüfung (wie Anm. 33), S. 36 f.

> erklären. Da [...] das eigentliche städtische Gewerbe in Polen gänzlich fehlte, so gab es für die Juden daselbst kein Vorbild, nach welchem sie sich hätten richten können; die Regierung, welche aus den Juden den fehlenden dritten Stand entwickeln wollte, ließ es Theils gänzlich an den gehörigen Bildungsmitteln fehlen, die schlechterdings zur Erreichung jenes so würdigen Zweckes hätten angewendet werden müssen [...]. Dabei blieben die Juden auf sich selbst beschränkt, und den Grad von Bildung, der sie gleichwohl von den dortigen Christen unterscheidet, haben sie einzig ihrer religiösen Verfassung zu verdanken.[35]

Wolf und Salomon belassen es aber nicht dabei, notwendige Reformen im Bildungswesen anzumahnen. Sie können zugleich darauf verweisen, dass diese von jüdischen Aufklärern bereits initiiert werden, indem in den galizischen Städten Brody und Tarnopol jüdische Freischulen nach dem Vorbild der Berliner Freischule gegründet worden seien, die sowohl von der österreichischen als auch der russischen Regierung unterstützt und für ihre Erfolge ausgezeichnet worden seien.[36] Über vier Ausgaben sei 1812 in der Zeitschrift *Sulamith*, so merkte deren Mitherausgeber Joseph Wolf zusammen mit Salomon an, insbesondere über das vom Maskil Joseph Perl in Tarnopol gegründete jüdische Reformschulprojekt berichtet worden. Aus heutiger Sicht äußerst interessant ist dabei die in gleichsam umgekehrter Himmelsrichtung festzustellende Bewegung, durch die die gegenseitige Befruchtung und Vernetzung zwischen den seit dem 18. Jahrhundert gegründeten jüdischen Freischulen bis an das in der österreichisch-russischen Grenzregion liegende Tarnopol reichte.[37]

Wichtig an der Schrift von Joseph Wolf und Gotthold Salomon, von denen letzterer wenig später auch als Prediger bei der Gründung des Hamburger Israelitischen Tempels eine bedeutende Rolle spielen sollte, ist der Umstand, dass sie die Widerlegung von Rühs und Fries in den Anhang ihrer Schrift verschieben und sich im Hauptteil in 22 Abschnitten auf eine Darstellung des Judentums und seiner historischen Überlieferung konzentrieren, die vom wissenschaftlichen Anspruch her den meisten Artikeln in der ab 1822 erscheinenden *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* kaum nachstehen.

Umgekehrt verstand der 1819 gegründete *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*, dem ab 1821 auch Michael Heß, Joseph Wolf und Gotthold Salomon angehörten, neben der Durchsetzung des Forschungsimperativs auch die prak-

35 Joseph Wolf u. Gotthold Salomon: Der Charakter des Judenthums nebst einer Beleuchtung der unlängst gegen die Juden von Prof. Rühs und Fries erschienenen Schriften. Leipzig 1817. S. 173 f.
36 Wolf u. Salomon, Charakter des Judenthums (wie Anm. 35), S. 176.
37 Zur Freischule in Tarnopol und zum Gesamtphänomen jüdischer Bildungsreformen im östlichen Europa sei an dieser Stelle auf die monografische Studie von Tobias Grill verwiesen: Der Westen im Osten. Deutsches Judentum und jüdische Bildungsreform in Osteuropa (1783–1939). Göttingen 2013, S. 50 ff.

tische Arbeit im jüdischen Bildungswesen als eines seiner zentralen Aufgabenfelder. Dafür wurde im *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* eigens eine „Unterrichtsanstalt" eingerichtet. Eduard Gans schreibt in seiner Eigenschaft als Vorsitzender über den Zweck der Unterrichtsanstalt im *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* im Halbjahresbericht des Vereins vom 28. April 1822:

> Sind aber die eben bezeichneten Institute [gemeint sind das Institut für Wissenschaft der Juden und die Zeitschrift des Kulturvereins, W. T.] der Erforschung und Verbreitung der höheren Wissenschaft gewidmet, so war ein andres Bedürfniß zu sehr in die Augen fallend, als daß Sie nicht ihre Aufmerksamkeit dahin hätten wenden sollen. Alljährig kommen, meist aus Polen oder den angränzenden Districten, eine Menge jüdischer Knaben und Jünglinge hieher, um hier Unterricht und Unterhalt zu finden. Keiner einzigen Sprache mächtig, nicht einmal in dem unterwiesen, was Kinder aus besseren Ständen auch schon häufig ohne Unterricht zu besitzen pflegen, fehlen ihnen zum Theil schon die Mittel, eine der gegründeten Anstalten zu besuchen, zum Theil verbieten es andere Verhältnisse.[38]

Diese jungen jüdischen Männer aus Osteuropa auf eine der in Berlin vorhandenen jüdischen Schulen zu schicken, sah Gans für letztere als eine zu große Bürde an. Und so nahm sich ihrer stattdessen die Unterrichtsanstalt des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* an. Gans schreib dazu:

> [Um] dem laut fordernden Bedürfniß abzuhelfen, haben Sie es veranstaltet, daß jeder der bezeichneten Klassen angehörige junge Mann, in sofern er durchaus eine Schule zu besuchen verhindert sey, und sich dem Studium, dem Lehrfach, einer Kunst, oder einem höheren Gewerbe, den Handel ausgenommen, zu widmen gedenke, in allen der Vorbereitung dazu nöthigen Kenntnisse von den Vereinsmitgliedern unentgeltlichen Unterricht erhalten könne.[39]

Wenn man also auf die Forschungen des *Instituts für Wissenschaft der Juden* im Kulturverein näher zu sprechen kommt, wie sie ab 1822 zum Teil auch in der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* publiziert wurden, so ist zunächst festzuhalten, dass es sich hierbei nicht mehr um jene Art des Ringens um Wissen und Wahrheit über das Judentum handelte, wie es etwa noch in der erwähnten Schrift von Michael Heß der Fall war, wenn er auf die judenfeindlichen Behauptungen der Professoren Rühs und Fries respondierte. Vielmehr kamen, wie die Artikel in der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* und insbesondere der für die Gesamtkonzeption dieser jungen Disziplin methodisch grundlegende Text von Immanuel Wolf mit dem Titel *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums* durchgängig bezeugen, die vornehmlich an der Berliner Universität

38 Eduard Gans: Halbjähriger Bericht, im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (am 28. April 1822) abgestattet. Hamburg 1822. S. 14 f.
39 Gans, Halbjähriger Bericht (wie Anm. 38), S. 15.

erlernten Instrumente der historisch-kritischen Methode sowohl in historiografischer als auch in philologischer Hinsicht zum Tragen. In diesem Sinne kann also auch in dieser frühen Phase der Wissenschaft des Judentums bereits von einer Durchsetzung des Forschungsimperativs gesprochen werden.

Gleichwohl war auch die Haltung der jüdischen Autoren dem Judentum im östlichen Europa gegenüber durchaus ambivalent und teilweise reserviert. Am wertneutralsten nimmt sich hierbei noch der Artikel von Eduard Gans aus, den er unter dem Titel *Vorlesungen über die Geschichte der Juden im Norden von Europa und in den slavischen Ländern* im ersten Heft der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* veröffentlichte. Als umfassende Studie angelegt, geht Gans zunächst davon aus, dass die Juden in Nord- und Osteuropa, die im Unterschied zu den südeuropäischen Juden die deutsche Sprache in einer veralteten Mundart gemeinsam hätten, ursprünglich von Deutschland her in die unterschiedlichen Länder eingewandert sein müssten. An diese Überlegung von historischen Migrationsbewegungen knüpft Gans nun eine Reihe von Fragen an:

> Ist nun dem Norden von Europa und den slavischen Ländern die Bevölkerung lediglich aus Deutschland gekommen, oder kamen zu den von andrer Seite Eingewanderten nur deutsche Ankömmlinge hinzu, aber in solcher Anzahl, daß sie ihre Sprache aufdrangen? Hat endlich Deutschland als gemeinsames Mutterland, und Durchgangspunkt die genannten Länder von jeher mit Juden bevölkert oder kam diese Bevölkerung sonst von ganz anderer Seite her; wie und wann sind die früheren Colonien in die späteren aufgegangen? Haben sie sich verschmolzen oder nicht? Dies sind, wie jeder einsehen wird, Fragen, ohne deren genaue Beantwortung keine Geschichte der Juden in Europa gedacht werden kann.[40]

Die historische Migrationsforschung war also, wie wir den Fragen von Gans entnehmen können, von Beginn an integraler Bestandteil der Wissenschaft des Judentums und gab dieser auch später entscheidende Impulse. Gans kündigte nun an, diesen Fragen, beginnend von einer Geschichte der Juden in England, in einer „ethnographischen Reise von Westen nach Osten“, über Skandinavien, Russland und Polen bis zur Geschichte der Juden in Ungarn nachgehen zu wollen. Dabei vermutete er, spätestens bei den Juden in Ungarn auf Übergänge und Einflüsse von Juden aus dem vormaligen Byzanz zu treffen.[41] Aber wie so vieles im nur kurzlebigen *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* kam die Studie von Gans nicht weit über diese Vorhabensbeschreibung hinaus und endete im besagten Artikel bei der Darstellung für England, wobei diese auch nicht über die Spätantike hinausreichte.

---

40 Eduard Gans: Vorlesungen über die Geschichte der Juden im Norden von Europa und in den slavischen Ländern. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1 (1) (1822). S. 96 f.
41 Vgl. Gans, Vorlesungen (wie Anm. 40), S. 97 f.

Als dem osteuropäischen Judentum gegenüber durchaus reserviert kann man dagegen die Haltung des jungen Leopold Zunz betrachten. Nachdem er in seiner 1818 in Berlin veröffentlichten Schrift *Etwas über rabbinische Litteratur*, mit der wir nichts Geringeres als das Gründungsmanifest der Wissenschaft des Judentums ansprechen, noch hervorhob, dass das Studium der hebräischen Literatur etwas sei, wovon „die gemeinen Talmudquäler gar keinen Begriff" hätten und dass er für die Entwöhnung von jeglichem „vulgo-Rabbinismus", den er als „verwünschte Klopffechterei" erachte, eintreten würde,[42] führte Zunz 1823 in seinem profunden, über 100 Seiten umfassenden Artikel über *Salomon ben Isaac, genannt Raschi* in der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* näher aus, was er unter diesem „vulgo-Rabbinismus" und seiner „Klopffechterei" verstand. An der Stelle, an der es um die Raschi-Rezeption im Judentum des östlichen Europas geht, schreibt Zunz:

> Da aber nun einmal, seit der Reformation, die Unwissenheit der Juden, ihre Abgesondertheit und ihr moralisches Elend immer zunahm, und ziemlich ganz Polen, halb Deutschland und große Theile benachbarter Länder, was Juden betrifft, fast heut noch zu Asien mehr als zu Europa gehören, die scholastisch-talmudische Klopffechterei immer höher im Ansehn stieg, und selbst die Bruchstücke aus der hispanischen Litteratur vernachläßiget wurden: so sank auch Raschi zum Buchstaben herab, der keinen Geist mehr erweckte. Ja sogar die Kenntniß des Talmuds und der hebräischen Sprache gerieth in Verfall, und Raschi's Glossen wurden den Rabbinen Persepolitanische Keile. Keiner Stand auf mit einem neuen Commentar, aber, [um] die Hörer zu verblüffen – wie ben Scheschet sagt – nannten sie sich alle Lichter des Exils, und entstellten das Wenige noch, was sie aus dem Schiffbruche ihrer Weisheit gerettet. Weder der religiöse (rabbanim) noch der bürgerliche (parnasim) Vorstand, erhielt sich auf der Höhe des Rabbinismus, geschweige auf der Höhe der Zeit.[43]

Diese doch sehr skeptische Haltung gegenüber dem jüdischen Leben im östlichen Europa blieb im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts, so kann man es vorsichtig formulieren, zumindest hinsichtlich der großen historiografischen Werke innerhalb der Wissenschaft des Judentums eine vorherrschende. Während Isaak Markus Jost 1832 in seiner *Allgemeinen Geschichte des Israelitischen Volkes* noch die Zentren der jüdischen Gelehrsamkeit etwa in Wilna, Lemberg und Prag untersucht, dabei auch die Entwicklung des Chassidismus würdigt und lediglich anmerkt, dass mit dem „Wunderglauben" der Juden auch ihre Verelendung ein-

42 Leopold Zunz: Etwas über die rabbinische Literatur [1818]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. vom Curatorium der „Zunzstiftung". Bd. 1. Berlin 1875. S. 29.

43 Leopold Zunz: Salomon ben Isaac, genannt Raschi. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1 (2) (1822). S. 380.

hergegangen sei,[44] erklärt Heinrich Graetz im Unterkapitel „Die Entstehung des Chassidismus in Polen“ im elften Band seiner *Geschichte der Juden* eben diesen Chassidismus zum „häßlichsten Auswuchs des Judenthums“.[45] Erst mit dem Aufkommen des Zionismus und der Wende zum 20. Jahrhundert, spätestens jedoch mit Martin Bubers Schrift *Mein Weg zum Chassidismus* von 1918 oder Arnold Zweigs *Das ostjüdische Antlitz* von 1920 scheint sich innerhalb des Judentums auf breiter Linie zumindest auch eine positive Hinwendung zum oder Rückbesinnung auf das osteuropäische Judentum zu vollziehen, die mitunter auch Verklärungen des natürlichen und authentischen jüdischen Lebens in sich trägt.

In eine ähnlich verjüngende Richtung, gewissermaßen die Wende zum Authentischen im frühen 20. Jahrhundert vorwegnehmend, wiesen aber auch schon ein Jahrhundert zuvor die Worte von Eduard Gans, der aus einer der bedeutendsten, ursprünglich in Prag ansässigen, europäisch-jüdischen Gelehrtenfamilien stammte und der im Oktober 1821 in seiner *Rede bei der Wiedereröffnung der Sitzungen des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* als ihr Vorsitzender Präsident formulierte:

> Und wie dem Auge die Sonne von Osten her ein kleines Licht heraufzieht, und immer nach des Horizontes Mittelpunkt strebt, bis sie des Erdballes Hälfte beleuchtet: also ist auch das Menschengeschlecht im Osten in seiner kindlichen Besonderheit, in seiner Knospengestalt mit verschlossenem Kelche zu schauen, bis es sich öffnend und die Keime ans Licht bringend allmählig zur größern Blume entfaltet.[46]

Als Vertreter des Reformjudentums und der mit ihr einher gehenden jüdischen Bildungs- und Emanzipationsbewegung, so ist es den Worten von Gans beispielhaft zu entnehmen, sahen die Gründer der Wissenschaft des Judentums die Zuwanderung von Juden aus den östlichen Provinzen zwar in einem Spannungsverhältnis zu ihren eigenen Akkulturationsbemühungen als preußische Staatsbürger. Sie begriffen diese Zuwanderung jedoch auch als Chance und stellten sich den damit verbundenen Herausforderungen im Sinne ihres aufklärerisch inspirierten Bildungs- und Forschungsimperativs, indem sie ihre zugewanderten Glaubensbrüder schulisch auf das Erlernen ziviler Berufe vorbereite-

44 Jost schreibt: „Die Kabbalisten durchzogen mit ihren abergläubischen Reden und Heil- und Schutzmitteln Polen und Deutschland [...]. Der Wunderglaube nahm mit dem allgemeinen Elende zu, und aller Eifer guter und denkender Rabbinen blieb dagegen wirkungslos.“ Isaak Markus Jost: Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes. Bd. 2. Berlin 1832. S. 458.

45 Heinrich Graetz: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. 11: Vom Beginn der Mendelssohn’schen Zeit bis in die neueste Zeit (1848). Leipzig 1870. S. 592.

46 Eduard Gans: Rede bei der Wiedereröffnung der Sitzungen des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden. Gehalten (Berlin, den 28. October 1821). Hamburg 1822. S. 8.

ten und zugleich die soziale und rechtliche Lage wie auch das Kulturerbe der Juden im östlichen Europa als Untersuchungsgegenstände mit in ihre Forschungen einbezogen. Mit den Mitteln der Bildung im Inneren und der Wissenschaft im Äußeren sollte so der weiteren Ausbreitung judenfeindlicher Vorurteile in der Gesellschaft, wie sie unter anderem in den Schriften des Berliner Professors Friedrich Rühs zum Ausdruck gekommen waren, entgegengewirkt werden.

Christian Wiese

Wissenschaft des Judentums und Zionismus

Ozjasz Thon und Moritz Güdemann über Theodor Herzl und jüdische Existenz in der Diaspora

Abstract: In a comparative reading of the opposing responses to Theodor Herzl's *Der Judenstaat* (1896) by the Polish Zionist intellectual and rabbi Ozjasz Thon and Moritz Güdemann, Chief Rabbi of Vienna, the essay provides an insight into the contemporary discourse on the relationship between *Wissenschaft des Judentums* and Zionism in Eastern and Western Europe and the differing underlying interpretations of Jewish existence in the Diaspora. In his book *Nationaljudenthum* (1897), Güdemann, whose perception of Herzl oscillated between fascination and irritation, viewed Jewish nationalism ultimately as a product of antisemitism and rejected it based on a religious and cultural understanding of Jewish history inspired by a normative concept of a messianic religious and ethical Jewish mission in the Diaspora. Even though he welcomed Zionism's positive impact on Jewish cultural identity, as far as the rediscovery of the concept of *ahavat zion* (love of Zion) was concerned, Herzl's nationalism, in his eyes, was profoundly mistaken by negating the Diaspora and Judaism's universalistic role in human history. Due to his Eastern European perspective, Thon, while sharing Güdemann's critique of the alienation of secular Zionists, including Herzl, from Jewish religion and culture, was far away from the typically Western interpretation of both the Diaspora and of the nature of Jewish scholarship embodied by the conservative rabbi. Instead, in his 1896 programmatic essay *Zur geschichtsphilosophischen Begründung des Zionismus* and in later writings, Thon advocated a different vision: the strengthening of a distinctive, albeit European-based Jewish national culture that would then also shape Palestine as the homeland of the Jewish people. The current assimilationist tendencies of Western Jewish historiography and philosophy, he claimed, offered no sufficient basis for an appropriate understanding of the Jewish past, present and future, and thus for the envisioned national-cultural self-awareness. The Jewish-European culture Thon had in mind, needed to be reinvented by a totally different form of *Wissenschaft des Judentums*, a version of scholarship devoted to a much lesser degree to apologetic interpretations of past

Anmerkung: Dieser Essay ist im Kontext des vom Hessischen Ministerium für Wissenschaft und Kunst geförderten LOEWE-Forschungsschwerpunkts „Religiöse Positionierung. Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten" an der Goethe-Universität Frankfurt und der Justus-Liebig-Universität Gießen entstanden.

 https://doi.org/10.1515/9783110772388-005

phenomena of Jewish religion, literature or culture. Rather, it needed to be transformed into *jüdische Wissenschaft*, a truly Jewish scholarship with a strong focus on questions of contemporary concern as well as on the social and cultural realities of Jewish life.

Am 6. Juli 1897 veröffentlichte der Vorstand des Allgemeinen Rabbiner-Verbands in Deutschland in verschiedenen Tageszeitungen eine „Protesterklärung" gegen die zionistische Ideologie und gegen den Plan Theodor Herzls (1860 – 1904), in München einen Zionistenkongress abzuhalten. Das von fünf orthodoxen und liberalen Rabbinern und Gelehrten – Sigmund Maybaum (1844 – 1919) aus Berlin, Markus Mordechai Horovitz (1844 – 1910) aus Frankfurt, Jakob Guttmann (1845 – 1919) aus Breslau, Selig (Avi-Esri) Auerbach (1840 – 1901) aus Halberstadt und Cosman Werner (1854 – 1918) aus München – unterzeichnete Dokument forderte die jüdischen Gemeinden zur Besinnung auf ihre Verpflichtung gegenüber dem Vaterland und zur Distanzierung von den irrigen Bestrebungen der „sogenannten Zionisten" auf. Als religiöse Autoritäten betonten sie – jenseits der Differenzen zwischen den unterschiedlichen Strömungen des Judentums und als Repräsentanten einer wissenschaftlichen Interpretation der jüdischen Tradition –, der Zionismus widerspreche „den messianischen Verheißungen des Judenthums, wie sie in den heiligen Schriften und den späteren Religionsquellen enthalten sind".[1] Hinter der Erklärung verbarg sich die Sorge, zionistische Ideen könnten das diasporische Selbstverständnis des Judentums als Verkörperung des prophetischen Glaubens an den einen Gott, einschließlich seiner weltgeschichtlichen „Mission", diesen Glauben in der Völkerwelt zu verbreiten, untergraben und bedeuteten zugleich eine Gefahr für die Zukunft des deutschen Judentums, da dadurch antisemitische Ressentiments verstärkt würden.[2] Herzl reagierte am 16. Juli 1897 mit einem Artikel in der Zeitschrift *Die Welt*, dessen Titel – „Protestrabbiner" – innerhalb der zionistischen Bewegung fortan zur polemischen Kennzeichnung

---

1 Vgl. den Text der Erklärung in: Allgemeine Zeitung des Judentums 61 (29) (1897). S. 338. Zu den frühen Debatten in den jüdischen Zeitschriften vgl. Achim Jaeger u. Beate Wunsch: Zion und „Zionismus". Die deutsch-jüdische Presse und der Erste Basler Zionistenkongress. In: Achim Jaeger [u. a.]: Positionierung und Selbstbehauptung. Debatten über den Ersten Zionistenkongreß, die „Ostjudenfrage" und den Ersten Weltkrieg in der deutsch-jüdischen Presse. Tübingen 2003. S. 1 – 66.

2 Dieses zweifache Argument kennzeichnete zahlreiche Wortmeldungen insbesondere liberaler Rabbiner vor dem Ersten Weltkrieg; vgl. etwa Heinemann Vogelstein: Der Zionismus, eine Gefahr für die gedeihliche Entwicklung des Judentums. Berlin 1906; Felix Goldmann: Zionismus oder Liberalismus, Atheismus oder Religion. Frankfurt am Main 1911.

der rabbinischen Positionierung gegenüber dem jüdischen Nationalismus wurde. Herzl betonte, die Unterzeichner der Erklärung könnten angesichts der begründeten Gegenposition namhafter zionistischer Rabbiner wie Zadok Kahn (1839–1905) in Paris, Moses Gaster (1856–1939) in London oder Isaak Rülf (1887–1918) in Memel nicht beanspruchen, für das ganze Rabbinat zu sprechen, sondern verkörperten den verächtlichen Typus jener „aggressive[en] jüdische[n] Zionismusfeind[e]“, die „um die Gunst der Feinde winseln“.[3] Es gehe dem Zionismus nicht um abstrakte theologische Lehren, sondern um die Sehnsüchte und Hoffnungen einer von Judenfeindschaft bedrängten Gemeinschaft, denen die Rabbiner mit ihrer Fiktion einer jüdischen „Mission“ in der Diaspora in keiner Weise gerecht würden:

> Wo aber waren und sind die Protestrabbiner mit ihren Protesten, wenn unglückliche Juden, unglücklich nur, weil sie Juden sind, beraubt und erschlagen wurden und werden? Jetzt in Algier, und jetzt in Rußland, bald in Persien und bald in Galizien, hier und dort und überall Klagerufe. Und die Protestrabbiner murmeln dann höchstens in ihren Verdauungsstunden etwas von einer Mission, von einer Mission, die der krasseste Hochmuth wäre, wenn sie überhaupt etwas bedeutete, denn die Culturvölker würden und müßten sich entschieden verbitten, von uns missioniert zu werden. Wenn es eine jüdische Mission gab, so war es das Christenthum, und das ist auf die Herren Protestrabbiner nicht angewiesen.[4]

Damit waren die ideologischen Grenzen zwischen dem Zionismus und insbesondere dem liberalen Judentum erst einmal festgelegt, und zwar gleich zu dem Zeitpunkt, als ersterer im deutschsprachigen Raum politisch in Erscheinung trat.[5] Auch die etablierte Tradition der Wissenschaft des Judentums, sei sie liberaler oder konservativer Couleur, und zionistische Kulturbestrebungen befanden sich klar auf Kollisionskurs, insofern sie durch diametral gegensätzliche Diagnosen hinsichtlich der gegenwärtigen Situation des Judentums in der europäischen Diaspora, gegenläufige Ansprüche an die Erforschung jüdischer Geschichte und Kultur sowie unterschiedliche Visionen der Rolle des jüdischen Volkes und jüdischer Kultur in der Zukunft bestimmt waren.

Der vorliegende Essay zielt allerdings nicht darauf, ein umfassendes Bild der komplexen Beziehungsgeschichte zwischen Wissenschaft des Judentums und Zionismus, ihrer wechselseitigen Polemik, der Prozesse der Öffnung und des

---

3 Theodor Herzl: Protestrabbiner. In: Die Welt 1 (7) (1897). S. 1–2, hier S. 1.
4 Herzl, Protestrabbiner (wie Anm. 3), S. 2.
5 Vgl. Michael A. Meyer: Liberal Judaism and Judaism. In: Zionism and Religion. Hrsg. von Shmuel Almog [u. a.]. Hanover, NH 1998. S. 93–106; zur Haltung der Orthodoxie vgl. Yaakov Zur: German Jewish Orthodoxy’s Attitude toward Zionism. In: Zionism and Religion. Hrsg. von Shmuel Almog [u. a.]. Hanover, NH 1998. S. 107–115.

Dialogs zwischen ihnen zu zeichnen, sondern er nimmt einen spezifischen historischen Moment – die Jahre 1896 und 1897 – in den Blick, in dem die Debatten unter dem unmittelbaren Eindruck des Erscheinens von Herzls berühmter Programmschrift *Der Judenstaat* standen. Im Spiegel des Denkens zweier Gelehrter, des polnischen zionistischen Rabbiners Ozjasz Thon und des bedeutenden konservativen Rabbiners Moritz Güdemann, wird im Folgenden beleuchtet, welche Reaktionen Herzls Ideen und sein Agieren bei diesen sehr unterschiedlichen Intellektuellen auslösten, welche Interpretationen jüdischer Existenz in Europa in diesem Kontext zur Sprache kamen und welche Rolle dabei der Wissenschaft des Judentums zugeschrieben wurde.

„Leichensteine und Friedhofsluft": Ozjasz Thons Kritik der Wissenschaft des Judentums

In der komplexen Beziehungsgeschichte zwischen Zionismus und Wissenschaft des Judentums ist die Stimme des polnischen Rabbiners, Philosophen und Politikers Ozjasz Thon (1870 – 1936) – obgleich in der Historiografie zu beiden Erscheinungen wenig gewürdigt – gleichwohl eine bedeutsame. Das Besondere an seiner Position liegt in der Tatsache begründet, dass seine Biografie und sein Denken durch seine ungewöhnliche Stellung zwischen Ost- und Mitteleuropa sowie zwischen liberalem Judentum und Zionismus gekennzeichnet sind.[6] 1870 als Sohn einer religiös traditionellen Familie im galizischen Lemberg geboren, wo er in einer von deutschen wie polnischen, aber auch rabbinischen Bildungstraditionen geprägten multikulturellen Atmosphäre aufwuchs, begegnete Thon nationaljüdischen Ideen seit den 1880er Jahren im Kontext des Kulturvereins *Mikra Kodesh*. Das wichtigste Ziel dieser Vereinigung bestand darin, die jüdische Bevölkerung zu befähigen, als bewusste Juden an der gesellschaftlich-kulturellen Wirklichkeit Galiziens zu partizipieren.[7] 1890 zog es Thon als jungen Studenten der Philosophie und Soziologie nach Berlin, wo Georg Simmel (1858 – 1918) einer

6 Vgl. dazu Nella Hollander: Yehoshua Thon. Preacher, Thinker, Politician. Montevideo 1966; Michał Galas u. Shoshana Ronen (Hrsg.): A Romantic Polish-Jew. Rabbi Ozjasz Thon from Various Perspectives. Kraków 2015.

7 Vgl. Ela Bauer: The Intellectual and the City. Lvov (Lwów, Lemberg, Lviv) and Yehoshua Ozjasz Thon. In: Galas u. Ronen, A Romantic Polish-Jew (wie Anm. 6), S. 11 – 26; Michal Galas: Ozjasz (Jehoschua) Thon (1870 – 1936) – Prediger und Rabbiner in Krakau (Eine Erinnerung anlässlich seines 75. Todestages). In: Judaica 67 (2011). S. 311 – 320; zur ideologischen Entwicklung des Vereins *Mikra Kodesh* vgl. Joshua Shanes: Diaspora Nationalism and Jewish Identity in Habsburg Galicia. Cambridge 2012. S. 82 – 109.

seiner wichtigsten Lehrer wurde.[8] Zugleich besuchte Thon die liberale Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. 1895 wurde er über *Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung* promoviert, entschied sich aber dann, Simmels Angebot, sich in Berlin zu habilitieren, abzulehnen und sich ganz seinen jüdischen Aktivitäten zu widmen. 1897 wurde er an der Lehranstalt ordiniert und nahm im selben Jahr die Funktion des Rabbiners an der Krakauer Reformsynagoge an. In den Folgejahren wurde er in dieser Rolle zum wichtigsten Theoretiker des Zionismus in Polen und war federführend an der Bewegung für hebräische Sprache und an der Gründung des Instituts für Jüdische Studien in Warschau beteiligt. 1919 wurde er in den verfassungsgebenden Sejm gewählt und beteiligte sich von 1922 bis 1935 aktiv an der polnischen Innenpolitik im polnischen Parlament und im Zionistischen Aktionskomitee.[9]

Als Absolvent der Lehranstalt in Berlin war Thon mit dem wissenschaftlichen Diskurs des liberalen Judentums in Deutschland bestens vertraut, schlug aber bald einen alternativen Weg ein, der ihn zum Außenseiter in dieser Tradition machte. Seit 1890 gehörte er zu einer kleinen Gruppe zionistisch gesinnter Studenten, die unter dem Vorsitz Heinrich Loewes (1869 – 1951) und dem Einfluss des jungen Nathan Birnbaum (1864 – 1937) den jüdisch-nationalen Verein *Jung-Israel* gründeten. Ziel des Vereins, dem zahlreiche jüdische Intellektuelle aus dem Russischen Reich und deutschsprachige Juden aus Galizien angehörten, war es, „das Bewußtsein der nationalen Zugehörigkeit des jüdischen Volkes zu wecken, sowie jüdisches Leben und jüdische Wissenschaft zu pflegen".[10] Die Mitglieder, neben Thon und Loewe u. a. Mordechai (Marcus) Ehrenpreis (1869 – 1951), der spätere Oberrabbiner Schwedens, Marcus Braude (1869 – 1949), der als Rabbiner in Lodz eine Führungsfunktion im polnischen Zionismus übernehmen sollte, David Neumark (1866 – 1924), seit 1907 Professor für Philosophie am Hebrew Union College in Cincinnati, und Shmuel Avraham Poznanski (1864 – 1921), später Rabbiner in Warschau und bekannter Karäerforscher, hatten allesamt eine traditionelle jüdische Erziehung genossen, beherrschten jüdische und europäische Sprachen und strebten danach, ihr Interesse an der westlichen Kultur mit einem jüdisch-nationalen Selbstverständnis in Einklang zu bringen. Thon und Ehrenpreis pflegten zudem enge Beziehungen zu dem Schriftsteller Micha Josef Berdyczewski (1865 – 1921), der seit 1892 ebenfalls in Berlin lebte und mit dem sie

8 Zum Einfluss der Soziologie Simmels auf Thons Denken vgl. Jan Woléński: Yehoshua Ozjasz Thon and Sociology. In: Galas u. Ronen, A Romantic Polish-Jew (wie Anm. 6), S. 27 – 35.
9 Vgl. Emanuel Melzer: Between Politics and Spirituality. The Case of Dr Ozjasz Thon, Reform Rabbi of Kraków. In: Polin. Studies in Polish Jewry 23 (2011). S. 261 – 268.
10 Zit. nach: Yehuda Eloni: Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914. Stuttgart 1987. S. 63.

nicht nur das Ziel teilten, die hebräische Literatur zu beleben und mit der modernen europäischen Kultur ins Gespräch zu bringen, sondern auch die Kritik an Achad Ha'ams (1856–1927) Konzeption einer jüdisch-nationalen Literatur.[11] In der Folge distanzierte sich Thon von Berdyczewskis radikalen Vorstellungen und näherte sich stärker dem Kulturzionismus Achad Ha'ams an.[12]

Zu den charakteristischen Merkmalen des Werkes von Ozjasz Thon zählt seine – für einen liberalen Rabbiner um die Wende zum 20. Jahrhundert relativ ungewöhnliche – harsche Kritik an der Tradition der Wissenschaft des Judentums in Westeuropa. Greifbar sind seine streitbaren Bemerkungen insbesondere in seinem 1903 in Berlin im *Jüdischen Almanach* veröffentlichten polemischen Essay „Das Problem der jüdischen Wissenschaft". Thon würdigte darin zunächst uneingeschränkt die tiefe Gelehrsamkeit, die methodische Schärfe, die sprachliche Kompetenz und den ungeheuren Fleiß der überragenden Gestalten der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert, die bei der historischen und philologischen Erforschung einer Fülle an jüdischen Quellentexten völlig neue Wege beschritten hätten. Er könne die Namen Salomo J. Rappaport (1790–1867), Leopold Zunz (1794–1886), Isaak M. Jost (1793–1860), Abraham Geiger (1810–1874), Heinrich Graetz (1817–1891) und Moritz Steinschneider (1816–1907) nicht ohne tiefe Bewunderung für ihr „Riesenwerk" aussprechen, und doch, fügte er hinzu, „bleibt ihr ganzes Wollen meiner Seele fremd und fern". Was Thon seiner captatio benevolentiae folgen ließ, war ein vehementer Angriff, in dem er bis in charakteristische Sprachbilder hinein Elemente der Kritik der Wissenschaft des Judentums bei Achad Ha'am und Martin Buber (1878–1965) aufgriff und die späteren Urteile Chaim N. Bialiks (1873–1934) und Gershom Scholems (1897–1982) vorwegnahm:

> Es ist eine Kluft zwischen ihrer und meiner Auffassung und seelischer Empfindung des Judenvolkes. Ich habe Graetzens elf Geschichtsbände gelesen und staune, aber es bleiben mir im Ohr doch nur Klagetöne einer herrlichen Grabrede, und rings herum sind Leichensteine und Friedhofsluft. Zum Ersticken und zum Erfrieren. Und das ist Graetz, der lebendigste und warmblütigste von allen. Da ahnt man noch einen noch nicht ganz zerwürmten Leichnam. Die anderen aber scharren und schaufeln nur Knochen und Knochenreste. Und gar erst die Epigonen, die Kleinen, die Heutigen –, die zerreissen einem die Nerven mit ihrem Stöbern und Stochern nach Kleinigkeiten. Der glücklichste Fund ist, wenn sie etwa Graetz auf einem

---

11 Vgl. etwa Yehoshua Thon: Nationalliteratur (1897). In: Ha-Shiloah 1 (1896–1897). S. 344–349 [hebr.].

12 Vgl. Avner Holtzman: „The Young Writers" Legend – Yehoshua Thon and the Formation of a Hebrew Literary Revolution: in: Galas u. Ronen, A Romantic Polish-Jew (wie Anm. 7). S. 61–71.

> Datierungsfehler ertappen. Das nennen sie dann Wissenschaft des Judentums und tun damit, Gott weiss, wie wichtig.[13]

Die anerkennenswerte historische Erforschung des Judentums im Stile von Heinrich Graetz und Moritz Steinschneider habe, so Thon, bestenfalls einen Einblick in die jüdische Vergangenheit eröffnet – daher der „Leichengeruch" dieser Wissenschaft. Sarkastisch verglich er etwa Steinschneiders von Zeit zu Zeit an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin angebotene Vorlesungen zur „modernen hebräischen Literatur", in deren Zentrum Ibn Gabirol, Ibn Esra und Yehuda Ha-Levi standen, mit einem Kurs über „neue deutsche Literatur", der sich vorwiegend mit Walther von der Vogelweide befasse.[14] Kurz, die Vertreter der Disziplin behandelten das Judentum als toten Gegenstand statt als einen lebendigen Organismus und versäumten es, relevantes Wissen über das jüdische Volk, seine Gegenwart und seine Zukunft zu bieten. Ziel einer zionistisch inspirierten jüdischen Wissenschaft müsse daher sein, der Engführung jüdischen Wissens auf eine „Biographik längst verstorbener Kultur" und der dominierenden theologisch-liberalen Konstruktion einer jüdischen „Mission" in der Diaspora einen neuen, auf die Vielgestaltigkeit jüdischen Lebens in Geschichte und Gegenwart ausgerichteten Ansatz entgegenzusetzen, und zwar mit den Instrumentarien von Disziplinen wie der Medizin, Ökonomie, Soziologie, Ethnologie oder Psychologie.[15] Das sei die edelste Aufgabe jener in der zionistischen Bewegung, denen deren kulturelle Dimension am Herzen liege.

In einem Essay in Theodor Herzls Zeitschrift *Die Welt* anlässlich des Gedenkens an den hundertsten Geburtstag Abraham Geigers im Jahre 1910 spitzte Thon seine Kritik noch einmal zu, wenn er die Errungenschaften des berühmten Historikers und Reformers als im diametralen Gegensatz zum zionistischen Konzept jüdischer Historiografie stehend kennzeichnete. Geiger, der „Schöpfer und Meister der jüdischen Wissenschaft", habe mit seiner Forschung die Tradition vor allem kritisch destruieren wollen:

---

13 Osias Thon: Das Problem der jüdischen Wissenschaft (1903). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 49 – 57, hier S. 51. Vgl. Martin Buber: Jüdische Wissenschaft. In: Die Welt 5 (41) (1901). S. 1 – 2; Die Welt 5 (43) (1901), S. 1 – 2; Achad Ha'am: Renaissance des Judentums (1902). In: Ders.: Am Scheidewege. Bd. 2. Berlin 1916. S. 105 – 155, bes. S. 122 – 126; Haim N. Bialik: Jüdische Wissenschaft in fremder Sprache. Ein Brief an die Herausgeber des „D'wir". In: Der Jude 8 (1924). S. 566 – 574; Gershom Scholem: Mitoch Hirhurim al Hochmat Yisrael [Reflexionen über die Wissenschaft vom Judentum]. In: Ders.: Devarim Bego [Ausgewählte Essays]. Tel Aviv 1982. S. 385 – 403.

14 Thon, Problem (wie Anm. 13), S. 53.

15 Thon, Problem (wie Anm. 13), S. 56.

> Geiger wollte abbrechen, wir wollen fortsetzen, Geiger wollte abschließen, wir wollen von neuem anfangen; was uns ein heiliges Ideal ist, war ihm ein Gegenstand frivolen Spottes, woran wir mit aller Kraft der Seele glauben, das hat er fanatisch geleugnet.[16]

Während Geigers rückwärtsgewandte universalistische Geschichtsforschung und Theologie zu einem vollständigen Bankrott des Judentums geführt habe, gehöre die Zukunft den jüdisch-nationalen Konzepten, die der liberale Gelehrte mit geradezu pathologischem Hass zurückgewiesen habe.[17] Nicht zufällig betonte Thon auch den Gegensatz zwischen Ost und West, den Geiger insofern verkörpere, als er die Millionen Juden in Osteuropa verachtet und als ungebildete Juden verunglimpft habe, die „Ringellocken" trügen, im „Chassidimstübel" säßen und „verzwickte[n] Gedanken und rohe[n] Empfindungen" nachgingen.[18] Die gegenwärtige Generation jüdischer Gelehrter müsse die Deutungen des Rabbiners entschieden hinter sich lassen und sich einer zukunftsfähigen jüdischen Wissenschaft zuwenden:

> Ehre dem Andenken Geigers, des großen Gelehrten, des scharfsinnigen Historikers; aber rücksichtslose Fehde seinen Ideen über des Judentums Gegenwart und Zukunft. Geiger war keine Molluske, die man zart anfassen muß, um sie nicht zu zerquetschen. Er war ein Mann des harten Kampfes, der niemanden schonte und auch keine Schonung forderte. Darum sei es schonungslos gesagt: Von Geiger, dem Historiker, werden wir uns über manches oder vieles aufklären und belehren lassen, aber Geiger dem Reformator, dem Vernichter, dem Zerstörer ist das Judentum nie gefolgt und wird ihm nimmer folgen. Sein Weg führt zu Tod und Auflösung, unser Weg führt zum Leben und zum Glücke. Und wir wählen, wie uns geboten wurde – das Leben.[19]

Der Gegensatz Thons zur deutschen liberalen Tradition der Wissenschaft des Judentums hängt, wie zu zeigen sein wird, unmittelbar mit seinen kulturzionistischen Überzeugungen zusammen. Bevor seine geschichtsphilosophische Interpretation des Zionismus und seine kritische Bezugnahme auf das Denken Theodor Herzls zur Sprache kommen, werden zunächst die gegenläufigen Ideen Moritz Güdemanns eingeführt, eines Protagonisten der zeitgenössischen positiv-historischen Breslauer Strömung der Wissenschaft des Judentums, der sich in dieser

---

16 Osias Thon: Abraham Geiger (1910). In: Ders., Essays (wie Anm. 13), S. 209–216, hier S. 209.
17 Thon, Geiger (wie Anm. 16), S. 212.
18 Thon, Geiger (wie Anm. 16), S. 213.
19 Thon, Geiger (wie Anm. 16), S. 215 f. Der Kontrast des Urteils Thons zu jenem nichtzionistischer liberaler Gelehrter wird deutlich, wenn man ihm andere zeitgenössische Stimmen zum einhundertsten Geburtstag Geigers gegenüberstellt; vgl. etwa Caesar Seligmann: Abraham Geiger. In: Liberales Judentum 2 (1910). S. 97–104; Ismar Elbogen: Abraham Geiger. 1810–1910. In: Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur 14 (1911). S. 71–83.

Zeit ebenfalls mit Herzl auseinandersetzte und prominent zur Thematik des jüdischen Nationalismus äußerte.

„Mission des Judentums“ in der Diaspora: Moritz Güdemanns Kritik des „Nationaljudentums“ Theodor Herzls

Obwohl Moritz Güdemann (1835 – 1918) in Thons Schriften keine Rolle spielt, entspricht er in vielerlei Hinsicht dessen negativem Bild von der Wissenschaft des Judentums.[20] 1835 in Hildesheim geboren, hatte er 1854 seine Ausbildung am Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminar begonnen und war zeitlebens dem Denken seiner Lehrer Zacharias Frankel (1801 – 1875) und Heinrich Graetz verbunden geblieben. Seine wissenschaftlichen Arbeiten im Bereich der Orientalistik seit seiner Dissertationsschrift zu einem mittelalterlichen persischen Sufi-Dichter waren stark philologisch ausgerichtet. Als Historiker trat er in den 1880er Jahren mit dem Werk *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden* in Erscheinung, dem ersten systematischen Versuch, mittelalterliches jüdisches Leben in Westeuropa im Kontext der jeweiligen nichtjüdischen Milieus zu interpretieren. Um die Wende zum 20. Jahrhundert wandte er sich der wissenschaftlichen Verteidigung des Judentums zu und verfasste 1906 eine *Jüdische Apologetik*, die auf die Widerlegung von Stereotypen der christlichen Theologie und von Angriffen des modernen Antisemitismus zielte. Den Kampf gegen den Antisemitismus, den er für ein vorübergehendes, durch Vernunft und Aufklärung zu überwindendes Phänomen hielt, führte er auch in seiner Rolle als Rabbiner, insbesondere in Wien, wo er – nach einer Zeit der Wirksamkeit in Magdeburg – 1868 eine Stellung als Prediger übernahm, dem sich im folgenden Jahr dann eine Stelle als Rabbiner am 1855 gegründeten Leopoldstädter Tempel anschloss. Als Oberrabbiner war er von 1892 bis zu seinem Tod im Jahre 1918 die anerkannte spirituelle Führungs- und Integrationsfigur der Wiener jüdischen Gemeinde. In dieser Funktion sah er sich seit den 1890er Jahren auch herausgefordert, zur aufkommenden nationaljüdischen Bewegung Stellung zu nehmen.[21]

20 Zu Güdemanns Werk vgl. Ismar Schorsch: Moritz Güdemann. Rabbi, Historian and Apologist. In: Leo Baeck Institute Year Book 11 (1966). S. 42 – 66.

21 Zu Güdemanns Rolle in der Wiener Gemeinde vgl. Marsha L. Rozenblit: Jewish Identity and the Modern Rabbi. The Case of Isak Noa Mannheimer, Adolf Jellinek and Moritz Güdemann in Nineteenth-Century Vienna: In: Leo Baeck Institute Year Book 35 (1990). S. 103 – 131; zu den

Programmatisch äußerte sich Güdemann zum Zionismus erstmals 1897, nach einer ebenso eigentümlichen wie kurzen Phase des Schwankens zwischen Faszination und Skepsis gegenüber Theodor Herzl, der wiederum zeitweise große Anstrengungen unternahm, sich eine Unterstützung durch die religiöse Autorität des einflussreichen Oberrabbiners zu sichern. Die Geschichte des persönlichen Verhältnisses zwischen den beiden ungleichen Intellektuellen stellt sich aus ihrer jeweiligen Perspektive allerdings sehr unterschiedlich dar. Aus Herzls Tagebüchern lässt sich erschließen, dass er 1895 in Kontakt mit Güdemann trat, um ihn – neben Baron Maurice de Hirsch (1831–1896) und Salomon Albert Anselm Freiherr von Rothschild (1844–1911) – für sein Unterfangen eines in Verhandlungen mit den Mächten Europas zu errichtenden „Judenstaates" zu gewinnen. Er setzte große Hoffnungen auf den Rabbiner und notierte im Juni 1895 in sein Tagebuch: „Güdemann! Ich werde ihn zum ersten Bischof der Hauptstadt machen!"[22] Nach einem längeren Briefwechsel kam es am 17. August 1895 zu einem Treffen im Hotel Vier Jahreszeiten in München, bei dem Herzl Güdemann Auszüge aus einem Brief an die Pariser Rothschild-Familie vorlas, der seine Ideen über einen jüdischen Staat durchblicken ließ. Herzl interpretierte die Reaktion des Rabbiners recht positiv: Er habe Eindruck auf Güdemann gemacht, so dass dieser an seiner Ablehnung der zionistischen Idee zu zweifeln begonnen und beim Abschied während eines weiteren Treffens mit glänzenden Augen zu ihm gesagt habe: „Bleiben Sie, wie Sie sind! Vielleicht sind Sie von Gott erwählt!"[23]

Aus der Perspektive Güdemanns erscheint die Begegnung dagegen in einem anderen Licht. Dabei ist zu bedenken, dass die Quelle, aus der sich seine Wahrnehmung Herzls rekonstruieren lässt, sein unveröffentlichtes Typoskript *Aus meinem Leben, 1899–1918*, die Beziehung der beiden Intellektuellen zwischen 1895 und 1897 aus der Retrospektive darstellt, zudem auf der Grundlage dessen, was Güdemann im Gedächtnis geblieben war, da er nach eigener Aussage die Briefe Herzls jeweils nach der Lektüre vernichtet hatte.[24] Güdemann hatte seine

Auseinandersetzungen in Wien vgl. Robert S. Wistrich: Zionism and Its Religious Critics in Fin-de-Siecle Vienna. In: Almog, Zionism and Religion (wie Anm. 5), S. 140–158.

22 Theodor Herzl: Tagebücher. 1895–1904. Bd. 1, Berlin 1922. S. 43.

23 Herzl, Tagebücher (wie Anm. 22), S. 116. Zur Perspektive Herzls und seinen Äußerungen zu Güdemann in seinen Briefen und Tagebüchern sowie zum genauen Verlauf ihrer Korrespondenz und ihren Begegnungen vgl. ausführlich Josef Fraenkel: Moritz Güdemann and Theodor Herzl. In: Leo Baeck Institute Year Book 11 (1966). S. 67–82. Ismar Schorsch zufolge zieht sich die Wahrnehmung einer „verwirrten und zwiespältigen" Position Güdemanns durch alle Tagebucheinträge – man könne sich des Eindrucks nicht erwehren, „dass dieses Bild nicht vollständig vorurteilsvoll" sei – Schorsch, Güdemann (wie Anm. 20), S. 52.

24 Moritz Güdemann: Aus meinem Leben, 1899–1918. Typoskript, Leo Baeck Institute, LBI Berlin Collections, LBIJMB MM 30). S. 120.

autobiografischen Reflexionen zunächst zwischen 1899 und 1912 aufgezeichnet, eine mit „Meine Stellung zum Zionismus" betitelte Passage entstand erst 1913,[25] gefolgt von weiteren Eintragungen bis ins Jahr 1918. Ganz offenbar war Güdemann von der Persönlichkeit Herzls, dessen Feuilletons in der Wiener *Neuen Freien Presse* er kannte, anfänglich fasziniert, freute sich über dessen plötzliches Interesse am Jüdischen und erwartete sich von ihm eine journalistische Unterstützung der Abwehr des Antisemitismus. Bei dem Treffen in München, so erinnerte er sich 1913, habe er allerdings „wie ein aus den Wolken Gefallener" dagesessen, „kaum fähig, der Vorlesung [des Briefes an das Haus Rothschild] Gehör zu schenken", da er nicht gewusst habe, worauf Herzl hinauswollte. Erst ganz allmählich habe er begriffen, was Herzl im Sinne hatte, und sei wie vor den Kopf gestoßen gewesen: „Ich war stumm und wusste nichts zu sagen." Der Münchner liberale Rabbiner Cosman Werner habe ihn später gefragt, ob er tatsächlich Herzl um den Hals gefallen und zu ihm gesagt habe: „Sie sind unser Messias!", doch er könne nur betonen, niemals sei eine größere Unwahrheit als diese erfunden worden.[26] An seine Frau habe er unmittelbar nach der Begegnung geschrieben, Herzl sei ein Poet, wenn auch sein Plan, so interessant er sei, nicht zu verwirklichen sei.[27]

Herzl, so erinnert sich Güdemann, habe sich nach dem Treffen immer tiefer in sein Projekt verstrickt und ihn mehrfach gedrängt, in Wien über zionistische Themen zu predigen, aber dann gespürt, dass er – Güdemann – seine Begeisterung nicht teilte, und so seien seine Besuche seltener geworden. Im Dezember 1895 habe er Herzl noch einmal privat in dessen Wohnung aufgesucht: „Ich wurde in ein grosses Empfangszimmer eingelassen und fand dort – man stelle sich meine Ueberraschung vor – einen grossen Christbaum". Die Gespräche „in Gegenwart des Christbaums" seien aber schleppend verlaufen, und er habe sich bald empfohlen.[28] Wenig später habe ihm Herzl die Bogen seines Buches *Der Judenstaat* gesandt, mit der Bitte um etwaige Bemerkungen. Er habe sich aus Höflichkeit lobend geäußert und ihm zu dem Werk gratuliert, damals aber nicht geglaubt, dass Herzl mit seinen Ideen Ernst machen wollte: „Ich liess mir die Schrift als eine Anregung, als einen Weckruf gefallen und so ließ ich auch den Freidenkerstandpunkt hingehen, von dem keiner glauben wird, dass er meine Billigung gefunden hat". Allerdings hätten die studentischen Kreise in Wien mit Begeisterung reagiert, „und so brach die mir früher unbekannt gewesene, unter

25 Güdemann, Aus meinem Leben (wie Anm. 24), S. 120 – 128.
26 Güdemann, Aus meinem Leben (wie Anm. 24), S. 122.
27 Güdemann, Aus meinem Leben (wie Anm. 24), S. 123.
28 Güdemann, Aus meinem Leben (wie Anm. 24), S. 124.

der Asche fortglimmende Bewegung in helle Flammen aus“. Er selbst habe sich von diesem Rausch aber keineswegs erfassen lassen, da er zu keiner Zeit verstanden habe, „wie ein Jude, der in deutscher Bildung wurzelte, plötzlich dazukommen [sic!] konnte, sich aus diesem Mutterboden selbst auszuroden“.[29] Herzl habe diese Ablehnung gespürt und sich von ihm ferngehalten, ihn jedoch einmal bei einer zufälligen Begegnung scherzhaft am Kragen gepackt und zu ihm gesagt: „Wir werden Sie zwingen, mit uns zu gehen!“. Daraufhin habe er erwidert:

> Sie sind ja gar kein Jude. Im Talmud steht „Gross ist die Rache, denn sie steht zwischen zwei Gottesnamen: Ein Gott der Rache ist Gott“. Davon scheinen Sie garnichts zu verspüren. Ich soll hier weggehen, wo der Name Jude und alle, die ihn tragen, fortwährend bespien und geschändet wird [sic!], und soll unseren Feinden das Feld räumen, um in Palästina Kohl zu bauen? Nein, nicht zehntausend Pferde bringen mich von hier fort, bis ich an dem Untergang der Judenfeinde meine Rache und meine Freude erlebe.[30]

In der Tat betrachtete Güdemann den Zionismus schon bald nach der Publikation des *Judenstaats* im Jahre 1896 als Irrweg und eminent gefährliche Ideologie.[31] Vermutlich hegte er auch Bedenken mit Blick auf die mögliche Reaktion der Wienen Juden, die ihm selbst leise nationaljüdische Neigungen kaum verziehen hätten, und wollte die Einheit der Gemeinde nicht gefährden. Seine Begegnungen mit Herzl endeten schließlich endgültig, als er 1897, kurz vor dem Ersten Zionistenkongress in Basel, eine in gereizter Stimmung verfasste Schrift mit dem Titel *Nationaljudenthum* publizierte. Dass das Buch bei demselben Verlag erschien, der auch Herzls *Judenstaat* veröffentlicht hatte, musste aus der Sicht der Vertreter des Zionismus als heftiger Affront erscheinen, da der Verlag den Rabbiner damit als geistige Führungsfigur der religiösen Gegner des Zionismus in Stellung brachte. Dass der Verfasser am Ende des Büchleins das philanthropische Unterfangen, den verfolgten Juden Osteuropas Kolonien in Palästina oder anderen Regionen der Welt zur Verfügung zu stellen, durchaus bejahte und aus religiöser Sicht die „Besiedlung des heiligen Landes“ grundsätzlich als „verdienstliche, fromme, durch die Geschichte gerechtfertigte Uebung“ würdigte, ließ, wie er unmissverständlich bekräftigte, keinen Spielraum für ein Gespräch mit dem politischen Zionismus. Dessen Projekt einer jüdisch-nationalen Neugründung und der Versuch, eine solche als „Einlösung prophetischer Verheissung“ zu deuten, stritten,

29 Güdemann, Aus meinem Leben (wie Anm. 24), S. 125.

30 Güdemann, Aus meinem Leben (wie Anm. 24), S. 126.

31 Zu Güdemanns Haltung zum Zionismus vgl. u. a. Frank Kind: Zionismus als Utopie. Moritz Güdemanns Stellung zum „Nationaljudentum“. In: Antisemitismus – Zionismus – Antizionismus 1850 – 1940. Hrsg. von Renate Heuer u. Ralph-Rainer Wuthenow. Frankfurt am Main u. New York 1997. S. 198 – 209.

so der Rabbiner, „wider den Geist des Judentums und seiner Geschichte“ und müssten daher aus prinzipiellen historisch-theologischen Gründen strikt zurückgewiesen werden.[32]

Mit Bezug auf Herzl, der in seinem *Judenstaat* ein Volk als durch die Erfahrung von Feindschaft zusammengehaltene geschichtliche Schicksalsgemeinschaft definierte, schrieb Güdemann den Aufstieg des Zionismus dem Affekt desillusionierter Juden zu, die den antisemitischen Vorwurf, die Juden der Diaspora seien ewig Fremde, verinnerlicht hätten und sich in den „Schmollwinkel des Nationaljudenthums“ zurückzögen. So nachvollziehbar die Erbitterung darüber sei, dass den europäischen Juden ihr „durch Vaterlandsliebe und patriotisches Verhalten verdientes, überdies verfassungsmässig gewährleistetes Heimats- und Bürgerrecht“ wieder infrage gezogen werde, so entspreche die damit einhergehende vollkommene Verzerrung der Grundlagen jüdischer Existenz in der Gegenwart durch die Wiedererfindung eines jüdischen Volkes in keiner Weise den „ewigen Wahrheiten des Judenthums und dem Geiste seiner Geschichte“.[33] Eine angemessene wissenschaftliche Behandlung der politischen Debatte über die zionistische Bewegung müsse der historischen Tatsache Rechnung tragen, dass in der jüdischen Geschichte sowohl die Vorstellung als auch die Wirklichkeit eines nationalen Selbstverständnisses spätestens mit der Zerstörung des Zweiten Tempels endgültig aufgehoben worden sei. So gewiss die Israeliten in der Antike Elemente eines Volksbewusstseins – „Einheitlichkeit des Vaterlandes, der Sprache, Religion, Rechtspflege und Sitte“ – besessen hätten,[34] so sehr unterschieden sich ihre literarischen Erzeugnisse von der bei den Großmächten der Zeit herrschenden Idealisierung von Macht und kriegerischem Erfolg. Volk und Volksbegriff Israels seien „nicht unter dem Zeichen des Schwertes entstanden, nicht aus Blut und Eisen geschmiedet“.[35] Dem Volk Gottes sei auch zu biblischen Zeiten jegliche nativistische Vorstellung von Boden, Territorium und nationalem Vaterland fremd gewesen, habe es sich doch schon immer nach etwas Höherem, Ewigem, Transzendentem gesehnt.[36] Dem Glauben an den Gott Israels, welcher

---

32 Moritz Güdemann: Nationaljudenthum. Leipzig u. Wien 1897. S. 39 f.
33 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 5 f.
34 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 6
35 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 13. Ismar Schorsch macht darauf aufmerksam, dass Güdemann in diesem Text wie in späteren Arbeiten trotz seiner Ablehnung eines Volksbegriffs im nationalen Sinne die aus der Romantik entlehnten Begriffe „Volk“, „Volksgeist“ und „Volksseele“ im Sinne einer geistig-kulturellen Entität verwendete – Schorsch, Güdemann (wie Anm. 20), S. 52.
36 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 18.

„der Kriegswagen, der schnaubenden Rosse und ihrer bewehrten Reiter“ spotte,[37] habe schon zu Zeiten der Bibel eine Haltung entsprochen, die in territorialem Besitz oder nationaler Überlegenheit gegenüber dem Fremden „nicht das Heil der Völker, am allerwenigsten aber sein eigenes Heil erblicken konnte“.[38]

Güdemann teilte das im liberalen und konservativen Judentum Westeuropas seit dem 19. Jahrhundert verbreitete Konzept einer messianischen „jüdischen Mission“ in der Diaspora, die weder auf Staat noch auf Politik ausgerichtet sei, sondern sich der prophetischen Tradition der messianischen Völkerversöhnung verdanke. Die Völker, unter denen die exilierten Juden seit zwei Jahrtausenden lebten, stünden vor dem „nie zuvor wahrgenommene[n] Schauspiel, dass Menschen, die aufgehört hatten, ein Volk zu sein, durch höhere Bande, als territoriale und nationale, zu einer trotz ihrer Vertheilung auf die verschiedensten Ländergebiete, ja trotz sprachlicher und anderer Verschiedenheiten dennoch einheitlichen Glaubensgemeinde verbunden waren“.[39] Damit verkörpere das Judentum als entnationalisierte diasporische Gemeinschaft seit der Antike, und besonders aktuell in der Gegenwart, die Kritik an der Selbstverschanzung der Völker in „Nationalitätssucht oder Nationalitätsschwärmerei“[40] sowie die Hoffnung auf die einstige Vereinigung aller Menschen unter dem Einen Gott.[41] Die Preisgabe des Diasporischen hingegen bedeutete ein Einstimmen in die Urteile jener, die das Exil als Zeichen der Verwerfung betrachteten. Der „wahre Zionismus“, die Hoffnung auf Zion als Symbol der Zukunft der Menschheit unter der Herrschaft des Einen Gottes, sei immun gegen den Vorwurf der Assimilation, ja, Letzterer falle auf das Nationaljudentum zurück, das Güdemann als zu weit getriebene Anpassung an die nationalen Chauvinismen Europas deutete.[42] Der Zionismus als Produkt des europäischen Nationalismus, befürchtete Güdemann, laufe auf einen Selbstmord des Judentums hinaus, da „ein Judentum mit Kanonen und Bajonetten die Rolle Davids mit der des Goliath vertauschen und eine Travestie seiner selbst würde“.[43] Den Antisemitismus der Gegenwart könne das Judentum überdauern, die Gefahr liege viel eher in der Angleichung an die Versuchungen der Übersteigerung des Nationalen: „Seien wir nur selbst keine Anderen! Lassen wir

37 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 17.
38 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 23.
39 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 27.
40 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 35.
41 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 31. Vgl. ausführlich das Kapitel „Die jüdische Religion und die Zukunft der Menschheit“ in: Moritz Güdemann: Jüdische Apologetik. Glogau 1906. S. 203–233.
42 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 38.
43 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 38.

uns nicht das Kuckucksei der Nationalität in unser Nest legen, es wird nichts Gutes davon ausgebrütet. Wie sagt doch Grillparzer? ‚Von Humanität – durch Nationalität – zur Bestialität'."[44]

Die Vertreter des politischen Zionismus reagierten heftig. Herzl, der ganz offensichtlich von diesem unerwarteten Angriff irritiert war, schrieb in sein Tagebuch: „Von Dr. Güdemann ist eine tückische Gegenbroschüre [...] erschienen. Offenbar auf Wunsch der hiesigen ‚upper Jews'."[45] In Josef Blochs *Österreichischer Wochenschrift* veröffentlichte er am 23. April 1897 eine Besprechung der Schrift des Oberrabbiners, in der er diesem die Kompetenz bestritt, zur Frage des Zionismus das Wort zu ergreifen, nicht ohne zu konstatieren, er habe gegenüber seiner bisherigen Haltung eine eigentümliche Kehrtwende vollzogen. Er – Herzl – habe Güdemann im Zuge ihres intensiven Gedankenaustausches den *Judenstaat* vor der Drucklegung zugesandt und im Februar 1896 einen Brief erhalten, in dem der Rabbiner geurteilt habe: „Ich habe Alles gelesen und finde nichts zu monieren". Und so sei er „ein wenig erstaunt, aber durchaus nicht entrüstet" über Güdemanns Gegnerschaft, deren Gründe ihm allerdings unklar blieben.[46] Herzl bezichtigte Güdemann einer unklaren Argumentation und zahlreicher innerer Widersprüche, warf ihm jedoch vor allem vor, bei seiner Betonung der „Mission" des Judentums in der Diaspora handele es sich um eine bürgerliche Fiktion, die stets nur jene Juden hegten, die unter bequemen Bedingungen des Wohlstands und ohne Verfolgung lebten – „etwas Sattes, Behagliches, Gutsituiertes".[47] Fast bedauere er es, dass Güdemann ihn zu einer Polemik gezwungen habe, in der er ihn nicht so habe schonen können, wie er es vielleicht gewollt hätte, „weil er ein

44 Güdemann, Nationaljudenthum (wie Anm. 32), S. 42. In einem Brief vom 19. Dezember 1907 an die Schriftstellerin Camilla Theimer (1867–?), Verfasserin eines im Selbstverlag herausgegebenen obskuren Büchleins mit dem Titel *Antisemitismus und Nationaljudentum. Ein arischer Beitrag zur Lösung der Judenfrage* (Wien 1907), die sich mit Fragen zum zeitgenössischen Judentum an ihn gewandt und der er das Büchlein zum *Nationaljudenthum* beigelegt hatte, formulierte Güdemann sein Urteil zum Zionismus nicht weniger drastisch: „Das Judentum ist eine Religion. Darin liegt seine Bedeutung für die Welt. Und wenn in Palästina alle Juden der Welt in einem freien Gemeinwesen vereinigt wären, so würde dies für das Judentum als Religion so viel bedeuten, als wenn alle Freunde der Wahrheit und Erkenntnis auf einer weltfremden Insel vereinigt würden. Wäre ihrem natürlichen Drange und Berufe, in der Menschheit und auf die Menschheit zu wirken, durch eine Isolation Genüge geschehen? Seit Jahrhunderten hat das Christentum den Juden den Vorwurf gemacht, dass sie sich absondern. Auf einmal soll die Absonderung das Allheilmittel sein? Das Gift soll jetzt als Gegengift wirken? Das ist keine vernünftige Therapie"; zit. nach: Güdemann, Aus meinem Leben (wie Anm. 24), S. 171.

45 Herzl, Tagebücher (wie Anm. 22), S. 614.

46 Theodor Herzl: Dr. Güdemann's „Nationaljudenthum". In: Dr. Blochs Österreichische Wochenschrift 14 (17) (1897). S. 345–347, hier S. 345.

47 Herzl, Dr. Güdemann's „Nationaljudenthum" (wie Anm. 46), S. 346.

älterer Mann ist und weil wir früher freundschaftlich verkehrten". Die süffisante Bemerkung in diesem Zusammenhang, sein Kontrahent habe sich wohl von interessierten Kreisen „gutmüthig mißbrauchen lassen",[48] wies Güdemann später in seinen Erinnerungen entschieden zurück – Herzl schließe offenbar von sich auf andere: „Herzl meinte alle beim Kragen nehmen zu können, und er hat wahrscheinlich auch von mir geglaubt, dass ich unter äusserer Beeinflussung stand".[49] In der Rückschau betonte Güdemann jedoch, Herzl sei ihm auch nach diesem Scharmützel bei zufälligen Treffen immer „höflich und teilnehmend" begegnet und habe die Polemik anderer politischer Zionisten gegen Nichtzionisten als wenig hilfreich empfunden: „Herzl hatte eine zu feine Natur, als dass er sich zum Haudegen geeignet hätte. Ich glaube auch, dass diese Ausartung seiner Umgebung ihm Kummer bereitete und mit zu seinem frühzeitigen Tode beigetragen hat. Ehre seinem Andenken".[50]

Deutlich anders urteilte Güdemann über Herzls „Pariser Adlatus" Max Nordau (1849–1923), dessen „Klopffechterangriff" wohl aus eigenem Antrieb erfolgt sei.[51] Nordau hatte am 11. Juni 1897 in seiner harschen Antwort auf Güdemann in einem Leitartikel in Herzls Zeitschrift *Die Welt* die „intellektuelle Minderwertigkeit" des in sich widersprüchlichen Buches Güdemanns beklagt, das er „mit einer Art Beschämung" gelesen habe.[52] Er weigere sich, dem Rabbiner in den Bereich seiner möglicherweise zutreffenden theologischen Reflexionen zu folgen, da der Zionismus „nicht das Geringste mit der Theologie zu thun" habe: Er sei vielmehr eine politische, ökonomische und soziale Bewegung, deren Wurzeln nicht in der Tora oder der Mischna lägen, sondern in den unmittelbaren Gefühlen eines bedrohten Volkes, das Diskriminierung und Demütigung nicht länger ertragen könne und den widrigen Erfahrungen der Gegenwart zu entkommen suche. Bedrängende Not, nicht die religiöse Tradition, sei das eigentliche Motiv nationaljüdischer Hoffnungen. „Schriftgelehrte, die viel freie Zeit haben, mögen sich in den behaglichen Verdauungsstunden der Sonnabend-Nachmittage damit vergnügen, einander kluggewählte Bibel- und Talmudstellen für und gegen den Zionismus entgegenzuhalten. Liebhaber finden solchen Pilpul kurzweilig. Irgend einen sachlichen Werth kann ich ihm nicht beimessen."[53] Selbst wenn Güdemanns Bemerkung, die Juden fühlten sich vorwiegend aus Empörung und Trotz als Volk, gegen alle anthropologischen Erkenntnisse über Völker und Rassen

48 Herzl, Dr. Güdemann's „Nationaljudenthum" (wie Anm. 46), S. 347.
49 Güdemann, Aus meinem Leben (wie Anm. 24), S. 126.
50 Güdemann, Aus meinem Leben (wie Anm. 24), S. 127.
51 Güdemann, Aus meinem Leben (wie Anm. 24), S. 127.
52 Max Nordau: Ein Tempelstreit. In: Die Welt 1 (2) (1897) (11. Juni 1897). S. 1–4, hier S. 1.
53 Nordau, Ein Tempelstreit (wie Anm. 52), S. 1.

zuträfe, so wäre dies immer noch legitim, seien doch Trotz und Entrüstung Ausdruck von „Selbstachtung, Ehrgefühl und Kraftbewußtsein“. Nordau empfahl Güdemann, einmal eine Berliner Antisemitenversammlung zu besuchen oder in Wien auf die Straße zu treten – „dann wird er ja sehen, ob die Antisemiten auch nur einen einzigen Augenblick zögern werden, ihn als Vertreter eines ganz bestimmten, von dem ihren unterschiedenen, nationalen Stammes zu identifizieren und entsprechend zu behandeln“.[54]

Güdemanns assimilatorisches „Gerede“ von einer „Mission“ des jüdischen Volkes in der Diaspora hielt Nordau allenfalls für eine „nebelige Phrase“, die er doch bitte den Antisemiten predigen möge. Die Vorstellung von einer „Mission“ einzelner Völker in der Geschichte sei insgesamt eine verfehlte Konzeption:

> Die Wahrheit ist, daß es [ein Volk] bestimmte culturgeschichtliche Erscheinungen schafft, indem es lebt und wirkt, wie es kraft seiner natürlichen Anlage und des Einflusses aller äußeren Verhältnisse kann und muß. Ein Volk hat keine andere Mission als zu leben und alle seine in ihm keimenden Fähigkeiten voll zu entwickeln. Ohne Absicht und Bewusstsein erfüllt es dann ganz von selbst menschheitliche Geschichtsaufgaben. Ein gedrücktes, verfolgtes, verachtetes Judentum inmitten antisemitischer Völker ist ohne Wert für die Menschheit; ein freies, starkes, lebensfreudiges Judentum wird zu einem nützlichen Mitarbeiter an dem Werke des Fortschritts der Gesamtmenschheit. Die Mitarbeit an diesem Werke mag man meinetwegen eine Mission nennen. Jedenfalls wird diese Mission vom antisemitisch gehetzten Judenthum sicher nicht, dagegen von einem national selbständigen Judenthum vielleicht, ja wahrscheinlich erfüllt werden können.[55]

Letztlich unterstellte Nordau Güdemann, seine Theologie einer „Mission des Judentums“ sei Ausdruck einer „jämmerliche[n] Menschenfurcht“ davor, die Antisemiten könnten die jüdische Gemeinschaft als vaterlandslos brandmarken, wenn sich Zionisten als Angehörige eines Volkes empfänden. Er übersehe aber dabei, dass die nichtjüdische Gesellschaft einer selbstbewussten nationalen Identität weit mehr Achtung entgegenbrächte als der Form des Kosmopolitismus, den er als Wesen des Judentums beschreibe.[56]

54 Nordau, Ein Tempelstreit (wie Anm. 52), S. 2.
55 Nordau, Ein Tempelstreit (wie Anm. 52), S. 3.
56 Nordau, Ein Tempelstreit (wie Anm. 52), S. 4.

Ozjasz Thons Geschichtsphilosophie des Zionismus und seine kritische Würdigung Theodor Herzls

Spiegelt die Kontroverse zwischen Moritz Güdemann und Max Nordau über Israels „Mission" die polemischen Aspekte einer vorrangig politischen Debatte zwischen einem konservativen Rabbiner und einem zionistischen Aktivisten wider, so dokumentiert der Vergleich zwischen den beiden Rabbinern Güdemann und Thon charakteristische Unterschiede im Bereich der religionsphilosophischen Interpretation der Geschichte und der Zukunft des Judentums. Die folgenden Überlegungen zu Thons Interpretation des jüdischen Nationalismus beleuchten diese Differenz am Beispiel seines Essays *Zur geschichtsphilosophischen Begründung des Zionismus* aus dem Jahre 1896. Die Tatsache, dass dieser Text im gleichen Jahr erschien wie *Der Judenstaat*, wirft zugleich die Frage nach seiner Haltung zum politischen Zionismus und zu Person und Programm Theodor Herzls auf.

In auffälligem Gegensatz zu Güdemann bestritt Thon dezidiert die von Gegnern des Zionismus vertretene Auffassung, der jüdische Nationalismus sei letztlich ein Produkt des Antisemitismus. Kritisch merkte er in diesem Zusammenhang an, dass auch Herzl selbst und zionistische Denker wie Nathan Birnbaum die Auffassung verträten, der jüdischen Minorität bleibe angesichts unausrottbarer antijüdischer Ressentiments in den europäischen Gesellschaften „kein anderer Rettungsanker" als der Zionismus.[57] Thon bestritt diesen kausalen Nexus zwischen Judenhass und jüdischem Nationalismus und betonte in seinen geschichtsphilosophischen Reflexionen, bei Letzterem handele es sich im Kern vielmehr um eine Fortschreibung der latenten messianischen Zionshoffnungen des Judentums, die durch den äußeren Reiz antisemitischer Anfeindungen wieder ins Bewusstsein gehoben, aber nicht durch sie geschaffen worden seien:

> Es mag ja zugegeben werden, daß der Lärm der Judenhetzen in Rumänien und Rußland, das rasende Gebell der Antisemitenmeute in Deutschland und Oesterreich die Juden aus dem Schlaf geweckt und aufgeschreckt haben: aus dem Schlafe, in den sie sich von den sanften, weinerlich-süßen Tönen des Verbrüderungskonzerts aus der liberalen Aera haben einlullen lassen. Aus dem Traumhimmel in die brutale Wirklichkeit zurückgeworfen, begannen sie

57 Osias Thon: Zur geschichtsphilosophischen Begründung des Zionismus. In: Ders., Essays (wie Anm. 13), S. 3–28, hier S. 4.

> wieder über ihr Los nachzudenken und da fanden sie in sich die uralte Hoffnung auf eine Rückkehr nach ihrer einstigen Heimat.[58]

Der Zionismus war demnach aus Thons Sicht in erster Linie von theologischer Bedeutung, eine Erscheinung, die zutiefst in der Geschichte jüdischer Hoffnungen auf ein Ende des zu allen Zeiten von Leiden und Verfolgung bestimmten Exils verwurzelt war – Hoffnungen, die nun zu einem Programm der aktiven Selbstemanzipation entwickelt wurden: „Früher hoffte man auf einen Erlöser von außen, jetzt aber appelirt man an das ganze Volk, daß es sich selbst erlöse – eine Erlösung von innen."[59]

Das Ziel des Zionismus als einer sozialen Bewegung, die auf eine „Lösung der ökonomischen Fragen des Judenvolkes", vor allem aber auf die Lösung eines tiefgreifenden Kulturproblems ausgerichtet sei, bestand Thon zufolge darin, die jüdische Gemeinschaft dazu zu befähigen, eine „Synthese der allgemeinen europäischen und der jüdischen Kultur zu schaffen" und auf diese Weise den kulturellen Aporien der jüdischen Moderne zu begegnen.[60] Einzig der Kulturzionismus Achad Ha'ams habe diese Idee verstanden, wenn auch nur zu einem gewissen Grade. Im westlichen Europa, so Thon, bestehe das Kulturproblem darin, dass sich die Juden zwar äußerlich, mit ihrem Intellekt, die europäische Kultur zu eigen gemacht hätten, doch emotional, mit ihren Instinkten, nach wie vor im Bann einer „anderen, alten Welt" stünden, „die der Europäer von heute, der Vorläufer und Bahnbrecher einer neuen Renaissance, immer mehr überwindet". Eine solche „angeeignete Kultur" sei jedoch letztlich etwas „Minderwertiges" im Vergleich zu einer „organisch herausgewachsenen" Kultur.[61] In weit dramatischerem Maße gelte diese Spannung für die osteuropäischen Juden, bei denen eine „furchtbare Disharmonie" festzustellen sei, die sich gerade bei den Gebildeten, Selbstkritischen vielfach in einem „geradezu seelenzerreißenden Weltschmerz" äußere.[62] Die Wurzeln der jüdischen Kultur, urteilte Thon, unterschieden sich grundlegend von der Kultur Europas, insofern die jüdische „Volksseele" von einer ureigenen, wesentlich von der Religion bestimmten Nationalkultur geprägt, aber auch auf sie reduziert sei. Damit sei eine gewisse „Einengung" verbunden, denn die jüdische Religion sei zwar „eines der vornehmsten und großartigsten Erzeugnisse der Volksseele", ein Volk wie das jüdische hätte jedoch noch ganz andere kulturelle Leistungen – in Literatur und Kunst

58 Thon, Begründung (wie Anm. 57), S. 6.
59 Thon, Begründung (wie Anm. 57), S. 7.
60 Thon, Begründung (wie Anm. 57), S. 9.
61 Thon, Begründung (wie Anm. 57), S. 10.
62 Thon, Begründung (wie Anm. 57), S. 11.

– hervorbringen können, wäre es ihm vergönnt gewesen, in seiner angestammten Heimat zu bleiben. Die Verfolgungen, die Vertreibungen und die Ghettoisierung der voremanzipatorischen Zeit seien „nicht gerade kulturschaffende Momente" gewesen.[63] Erst die Emanzipation habe die Juden im Prinzip von den Ketten des Ghettos befreit und ihnen Möglichkeiten der Teilhabe an der europäischen Gesellschaft und Kultur eröffnet, doch sie seien durch den plötzlichen Übergang in „eine fremde, reifere und volle Welt" zunächst eher in „eine ganz ungeheure Verwirrung" gestürzt denn zu einer neuen kulturellen Synthese befähigt worden. Thon verwies auf die zahlreichen Konversionen zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die zum Scheitern verurteilten Versuche der Reformbewegung, sich durch äußere „Verähnlichung" an die umgebende Kultur anzupassen, und das Verharren großer Teile des europäischen Judentums in der alten Kultur – auch das ein langfristig aussichtsloser Ausweg: „Man kann nicht in Europa leben – und seit der Emanzipation leben die Juden wirklich in Europa – und Asiate sein".[64]

Anders als Moritz Güdemann war Thon überzeugt, allein der jüdische Nationalismus könne dieses moderne Dilemma auflösen und eine wahrhaft kosmopolitische Rolle für das jüdische Volk begründen. Die jüdische Religion sei ein „Kulturprodukt" der jüdischen Nation, und es habe sich herausgestellt, dass Letztere eine fremde Kultur unter den Bedingungen der Zerstreuung, des Exils, nur um den Preis der Selbstaufgabe übernehmen könne. Eine Synthese einer jüdischen Kultur eigenständiger Prägung mit der europäischen sei im Grunde allein auf der Grundlage zumindest eines national-kulturellen Zentrums in Palästina denkbar, wie es sich Achad Ha'am ausgemalt habe.[65] Doch reiche das im Grunde nicht: Achad Ha'am habe die Gefahr der Assimilation in der Diaspora

63 Thon, Begründung (wie Anm. 57), S. 12.
64 Thon, Begründung (wie Anm. 57), S. 14. Thon folgte hier offenbar einem hegelianischen Schema, dem zufolge das Ghetto die These, die Emanzipation die Antithese und der Zionismus die Synthese darstellte. In seinem Essay von 1896 arbeitete er Gedanken aus, die er bereits 1895 in einer später in polnischer Sprache veröffentlichten Predigt zum Thema „Ghetto und Emanzipation" entworfen hatte; vgl. Ozjasz Thon: Ghetto – emancypacja (1895). In: Ders.: Kazania 1895–1906. Kraków 2010. S. 31–34. Das Ghetto erscheint darin als Ort der Unterdrückung und Armut, aber auch der Präsenz des göttlichen Geistes, der die jüdische Gemeinschaft zusammenhielt; die Emanzipation brachte beides – Befreiung von äußerlichem Druck, aber auch die Gefahr der Auflösung der jüdischen Gesellschaft. Der Zionismus, dem die Emanzipation erst den Weg geebnet hatte, erscheint als Synthese, welche die historische Befreiung der Juden vollendet hat und zugleich leistet, was der Prozess der bürgerlichen Gleichberechtigung nicht herbeizuführen vermochte: die Ermöglichung des religiös-kulturellen Zusammenhalts auf dem Wege nationaler Identität. Vgl. dazu Jürgen Heyde: Ghetto and Emancipation. Reflections on Jewish Identity in the Early Works of Ozjasz Thon. In: Galas u. Ronen, A Romantic Polish-Jew (wie Anm. 6), S. 47–59.
65 Thon, Begründung (wie Anm. 57), S. 15.

unterschätzt, und auch die sozio-ökonomische Seite der Problematik jüdischer Existenz erfordere statt eines rein symbolischen Zentrums eine wahre Heimstätte, die gesellschaftliche Transformation der Juden in ein Volk von im eigenen Land verwurzelten Bauern und Arbeitern.[66]

Ein spannendes Motiv in Thons Denken stellt seine Idee dar, die schließliche Rückkehr der Juden nach Palästina werde von größtem Nutzen für die Menschheit sein, dem Zionismus eigne also gegen allen Anschein eine universale Dimension. Güdemanns religiöses Konzept einer „jüdischen Mission" in der Diaspora, der Verbreitung des „ethischen Monotheismus" als eines jüdischen Beitrags zum wahren Kosmopolitismus, widerstrebte ihm dabei zutiefst. Aus seiner Sicht handelte es sich bei diesem Grundelement progressiver jüdischer Philosophie in Westeuropa seit Mitte des 19. Jahrhunderts um eine rein apologetische Strategie, die auf eine schwächende kulturelle Versklavung statt einer selbstbewussten Nationalkultur hinauslaufe. Die historische Aufgabe des Zionismus müsse vielmehr im Sinne einer alternativen „Mission" des jüdischen Volkes verstanden werden, dessen „Rückkehr nach Asien" für die „allgemeine Menschheitskultur" von ebenso großem Segen sei: Das Judentum, im Mittelalter Vermittler orientalischer Kultur in den Westen, solle nunmehr die Rolle erfüllen, „den Zug der europäischen Kultur nach dem Orient zurückzuleiten" – ein Konzept, das in mancher Hinsicht an Herzls spätere Vision für Palästina in *Altneuland* erinnert.[67]

Ging Thon 1896 offenbar – mit Herzl – noch davon aus, es bedürfe, um dieses welthistorische Ziel des Zionismus zu erreichen, so bald wie möglich eines jüdischen Staates, so verraten spätere Texte, etwa ein Essay aus dem Jahre 1911 über die „Kulturfrage" innerhalb der zionistischen Bewegung, einen Sinneswandel, ja eine gewisse Erleichterung darüber, dass die Dringlichkeit der nationalstaatlichen Bestrebungen Herzls mit dessen Tod gewichen war. Unter dem Einfluss der Auffassung Achad Ha'ams, ein jüdisches Gemeinwesen werde allenfalls der Endpunkt eines langwierigen Prozesses einer jüdischen Renaissance auch in der europäischen Diaspora sein, stellte sich Thon die nationale Wiedergeburt nunmehr eher als evolutionären Prozess einer spirituellen und kulturellen Erziehung durch den Zionismus vor, der die Juden allmählich zur erstrebten Synthese mit der europäischen Kultur führen werde. Die Zionisten müssten sich eingestehen, dass die große Mehrheit des jüdischen Volkes noch „abseits von der großen Heerstraße der großen Menschheitskultur" wandle und einen entsprechenden Bildungsprozess durchlaufen müsse.[68] Thon charakterisierte das, was ihm als jüdische Kultur

66 Thon, Begründung (wie Anm. 57), S. 15 – 22.
67 Thon, Begründung (wie Anm. 57), S. 27.
68 Osias Thon: Raum für die Kulturfrage am X. Kongress (1911). In: Thon, Essays (wie Anm. 13), S. 247 – 253, hier S. 249.

auf dem Weg zur eigenen Nationalität vorschwebte, als „moderne Menschheitskultur in jüdischer Ausprägung, mit der Klangfarbe jüdischer Eigenart“. Im Gegensatz zur Assimilation gehe es dabei gerade nicht darum, einzelne Juden auf Kosten ihres Judentums in die europäische Kultur einzuführen, sondern um die kollektive Durchdringung der jüdischen „Volksseele“ mit den Errungenschaften Europas, jedoch unter unbedingter Bewahrung des Eigenen:

> Wenn wir das Postulat aufstellen: Europäisierung des jüdischen Volkes, so ist es unser Ziel, das ganze jüdische Volk in die große moderne Kulturgemeinschaft einzuführen. Im großen Orchester der modernen Menschheitskultur soll der eigene Ton der jüdischen Volksseele hörbar werden. Zu diesem Ziel führt ein anderer Weg als der bisherige. Nicht in fremder Sprache, sondern in der eigenen uralten und doch wieder jugendfrischen hebräischen Sprache und in eigenem schöpferischem Geiste, der nur geweckt und gepflegt werden muß, um Wunder zu wirken. Damit europäisiert man wohl das Judentum und bringt es in die Höhe, erhält es aber auch in seiner Eigenart und seiner Vollkraft. Damit lenkt man die große und starke jüdische Volksseele auf modernes Schaffen. Damit macht man aus dem schiefen Golusjudentum ein aufrechtes modernes Kulturvolk.[69]

Bevor der Blick konkret auf die Wahrnehmung Theodor Herzls in Thons Essays fällt, gilt es die spannungsreiche Verhältnisbestimmung zwischen dem zeitgenössischen westeuropäischen Judentum und den „modernen ostländischen Juden“ genauer zu beleuchten, die aus der biografisch-kulturellen Zwischenstellung des Rabbiners zwischen Ost und West herrührte.[70] Was in seiner geschichtsphilosophischen Begründung aus dem Jahr 1896 nur anklang, eine bei aller Kritik gleichwohl positivere Sicht des osteuropäischen Judentums, kommt in späteren Zeugnissen wesentlich klarer, differenzierter und expliziter zur Sprache. Ein erstes Zeugnis dafür findet sich in dem Brief, mit dem sich Thon 1897 dem Krakauer Gemeindepräsidenten Leon Horowitz (1844–1905) im Zusammenhang seiner Bewerbung um das Rabbinat an der Krakauer Reformsynagoge als ein Osteuropa verbundener jüdischer Denker vorstellte:

> Ehrwürdiger Herr Rechtsanwalt!
>
> Auf Empfehlung von Herrn Dr. [Gustav] Karpeles erlaube ich mir hiermit meine Kandidatur für die vakante Predigerstelle in Krakau anzumelden. Als ich den Beruf des Rabbiners wählte, beseelte mich allein der Gedanke, in mein Land zurückzukehren, um eifrig unter meinen Brüdern zu arbeiten. Diese Hoffnung erfüllte und erfüllt mein ganzes Leben. Ich war damals davon überzeugt und bin es heute aufgrund der bisherigen Erfahrungen noch mehr, dass die mit dem Beruf eines ausgebildeten Rabbiners verbundenen jüdischen nationalen Ideen allein unter den Juden des Ostens verwirklicht werden können. Unsere Brüder im

69 Thon, Kulturfrage (wie Anm. 68), S. 250 f.
70 Thon, Begründung (wie Anm. 57), S. 11.

> Westen sind in ihrem Fortschritt zu weit gegangen. Kaum waren sie in die europäische Kultur eingetreten, haben sie das mit der Welt und der grossen Vergangenheit der Judenheit verbindende Band zerschnitten. Sie haben sich nicht der grossen historischen Aufgabe gestellt, eine organische, gesunde Synthese zwischen europäischer und alt-jüdischer Kultur zu schaffen. Ein Jude, der diese Berufung in sich fühlt, muss sein Betätigungsfeld folglich nicht unter den Juden des Westens, sondern unter den Juden des Ostens suchen. Und hier muss man diese Arbeit so gut wie bei Null beginnen. Und das nicht, indem man mit lautem Kampfgeschrei gegen den Aberglauben zieht, nicht indem man mit hartem, rücksichtslosem Schlag gegen einzelne Vorurteile vorgeht, sondern allein dadurch, dass man mit Beharrlichkeit die erhabenen Ideale der modernen Kultur in die Herzen unserer Brüder und Schwestern einprägt. Man muss sie auf den Weg eines Fortschritts führen, der die Vergangenheit nicht verwirft und zerstört, sondern an sie anknüpft und auf ihrer Grundlage eine neue Zukunft für das Volk entwickelt und aufbaut, sie aber sollen einem solchen Führer folgen, sind sie doch ein unverbrauchtes, kostbares Material, das sich formen und bilden lässt. Eine Tätigkeit in diesem Geiste und in dieser Richtung unter meinen Brüdern, die ich verstehe und die mich verstehen, das ist mein Traum und mein Lebensziel. Deswegen habe ich auch Rabbinerstellen in Deutschland abgelehnt, obwohl sie in materieller Hinsicht lohnend wären, da ich weiss, dass eine auf seelsorgerliche Arbeit begrenzte Arbeit mein Leben nicht ausfüllen kann. So habe ich mich auch im Grunde meiner Seele gefreut, als ich hörte, dass der Gemeindevorstand einen Prediger anzustellen beabsichtigt. Meine Kandidatur also anmeldend, bitte ich höflich, sie zu unterstützen und, vor allem, mich zu einer Probepredigt einzuladen, damit ich die Möglichkeit habe, mich Ihnen persönlich vorzustellen.[71]

Die kritische Perspektive auf das deutsche Judentum und die Betonung der konstruktiven Anknüpfung an das Erbe des heimatlichen osteuropäischen Judentums, die in erster Linie der Bewerbungssituation geschuldet gewesen sein mögen, traten in Thons Schriften nach der Jahrhundertwende, in denen er nunmehr programmatisch für ein zionistisch orientiertes polnisches Reformjudentum sprach, stark in den Vordergrund. In seinem Essay *Zur Weltlage* (1906) beklagte er die „tiefe Entfremdung“ zwischen west- und osteuropäischem Judentum und die Tatsache, dass die Juden Westeuropas, die bewusst darauf verzichtet hätten, eine eigenständige jüdische Kultur innerhalb jener Europas hervorzubringen, einen irritierenden, völlig einseitigen, paternalistischen Blick auf das osteuropäische Judentum entwickelt hätten. Von ihnen höre man lediglich die „schweren Seufzer“, die ihre philanthropischen Bemühungen um die durch Judenfeindschaft, Ausnahmegesetze und Pogrome an den Bettelstab gebrachten Juden des Ostens begleiteten, während sie „die geradezu glückverheißende Tatsache, daß das Judentum im Osten sehr starke Ziegelsteine zusammenträgt zum Bau einer herrlichen jüdischen Eigenkultur, daß dort schon jetzt Keime sichtbar sind, die sich zweifellos zu einer wunderbaren Renaissance des Judentums auswachsen wer-

---

71 Zit. n. Galas, Ozjasz (Jehoshua) Thon (wie Anm. 6), S. 318.

den", geflissentlich übersähen.[72] Thon verwies darauf, dass die osteuropäischen Juden ungeachtet des herrschenden politischen und ökonomischen Drucks, der kulturfeindlichen Tendenzen des Chassidismus und der „anderen stockorthodoxen Massen"[73] sowie des verfehlten Erziehungswesens des Cheder, der seine Zöglinge „physisch und geistig zu verkrümmen und zu verkrüppeln" pflege,[74] in Literatur und Kunst eine nahezu unerschöpfliche Lebendigkeit und kulturelle Kraft entfalteten. „Und diese Kulturkraft läßt das barbarische Europa und zum Teile auch das einflußreiche – zunächst wohl reiche – westeuropäische Judentum in Pogromangst oder gar in Strömen von Blut ersticken!"[75]

1916, während des Ersten Weltkriegs, setzte sich Thon polemisch mit dem Phänomen der „Entdeckung des Ostjudentums" und der zwischen Faszination und Irritation oszillierenden Sichtweise auseinander, aus der heraus das deutsche Judentum die osteuropäisch-jüdische Kultur und Lebensweise in den Kriegsgebieten kommentierte, und unterzog die eigentümliche Mischung aus „überschwänglicher Entdeckerfreude und Entdeckerübermut" und völliger Unkenntnis der Verhältnisse einer scharfen Kritik. Als besonders verletzend empfand er die Wahrnehmung, die „armen Ostjuden" stünden außerhalb der europäischen Kultur, als lebten sie nicht in Europa, partizipierten nicht an europäischer Bildung und Zivilisation, oder als verkörperten sie eine fremde, exotische Kultur, die es wiederzuentdecken gelte:

> Allen Ernstes: Wir sind doch keine Botokuden und Samojeden und Südseeinsulaner, die man erst in Europa erkannt, da sie gekommen sind an die Weichsel und die Aisne, um Europas Recht und Zivilisation zu retten. Wir lebten und litten in Europa und in den letzten Jahrzehnten kam es sogar immer häufiger vor, dass man manche neueste Schöpfungen des ostjüdischen Geistes – freilich: nicht immer die besten und charakteristischsten! – in Übersetzungen und Auszügen dem europäischen Lesepublikum zugemittelt [sic!] hat. Wozu also die Wiederentdeckung?[76]

Die „Kriegsliteratur über die Ostjudenfrage", deren herablassende Urteile über die Lebensweise und Probleme des osteuropäischen Judentums schlimmer seien als die Art und Weise, in der sich westliche Juden in der Vergangenheit „mit der

---

72 Osias Thon: Einiges zur Orientierung in der gegenwärtigen Weltlage des Judentums (1906). In: Ders., Essays (wie Anm. 13), S. 95–122, hier S. 108.
73 Thon, Weltlage (wie Anm. 72), S. 110
74 Thon, Weltlage (wie Anm. 72), S. 111.
75 Thon, Weltlage (wie Anm. 72), S. 113.
76 Osias Thon: Die Entdeckung des Ostens (1916). In: Ders., Essays (wie Anm. 13), S. 367–383, hier S. 368 f.

Gebärde des Hasses von unserer Fremdheit abwandten",[77] veranlasste Thon zu ausführlichen Reflexionen über das gegenwärtige Erscheinungsbild der west- und osteuropäisch-jüdischen Gemeinschaft, mit denen er dem Überlegenheitsbewusstsein westeuropäischer Juden dezidiert widersprach. Nachdem er zunächst bestritten hatte, dass äußere Unterschiede – „zwischen Gehrock und Kaftan" und zwischen kulturell bedingten Verhaltensformen der „Westjuden" und „Ostjuden" – es rechtfertigten, von „verschiedenen Judentypen" zu sprechen,[78] wandte er sich der Frage der „Assimilation" zu. Zwar attestierte er dem „Westjudentum" einen verstärkten „Drang, aus der eigenen, historisch-bestimmten Eigenart herauszukommen" und sich der Umwelt anzugleichen, urteilte jedoch, auch dieses verfüge noch über ein „sicheres Gehäuse, das die Judenseele eindeckt und einhegt", jedenfalls dort, wo es seinen religiösen Kultus, einschließlich seiner unverlierbaren nationalen Elemente, bewahrt habe. Gefährdet sei dieses Gehäuse allenfalls dort, wo „jene sonderbare Art von Religionsdeutung" überhandnehme, „die die jüdische, lebendige Religion zu Grunde" symbolisiere und auf das Konzept „deuterojesajanischer Reinheit des Monotheismus" reduziere – damit verlöre das historische Judentum seine „Nationalseele" und würde „als ethnische Gruppe" zu existieren aufhören.[79] Diese Gefahr, so Thon, bestehe aber auch unter westeuropäischen Juden nicht ernsthaft, da die Orthodoxie solchen Tendenzen entgegenstehe und selbst das Reformjudentum sich gemäßigt habe. Auch im „Ostjudentum", jedenfalls in den oberen Schichten, sei ein vergleichbarer Assimilationsprozess festzustellen – hier bestehe nicht einmal ein „Schatten von einem Unterschiede zwischen Ost- und Westjudentum", und insofern gebe es hier für den Westen auch „nichts zu entdecken, nicht einmal bei der entsetzlich-grellen Beleuchtung des Weltbrandes".[80]

Anders verhielt es sich Thon zufolge bei den „Massen des Ostjudentums", deren kulturelle Prägung als ungleich lebendiger und gesünder einzuschätzen sei als jene des westeuropäischen Judentums, wenn auch ohne Zögern eingeräumt werden müsse, „daß manche Golusfehler oder sogar Rassenmängel – warum sollte gerade die jüdische Rasse keine Mängel haben dürfen, wenn sie alle Welt in den verschiedensten Richtungen in sicherlich ernsterer Art hat?! – krasser und weniger eingehegt" hervorträten.[81]

Thons Vergleich zwischen den kulturellen Errungenschaften der jüdischen Gemeinschaft im Westen und jener im Osten fiel eindeutig aus. Selbst die deut-

77 Thon, Entdeckung (wie Anm. 76), S. 369.
78 Thon, Entdeckung (wie Anm. 76), S. 370.
79 Thon, Entdeckung (wie Anm. 76), S. 371 ff.
80 Thon, Entdeckung (wie Anm. 76), S. 374.
81 Thon, Entdeckung (wie Anm. 76), S. 375.

sche Reformbewegung sei von Beginn an „lendenlahm“ gewesen, und die Wissenschaft des Judentums, die einzige „große Kulturtat“ der westeuropäischen Juden, habe es letztlich nicht vermocht, neue Werte und Ideen hervorzubringen, sondern sei im besten Sinne des Wortes „Reproduktion“ gewesen, habe jedoch keinerlei schöpferische Kraft entfaltet.[82] Ganz anders das „Ostjudentum“, das mit dem Chassidismus und den *mitnagedim* kulturelle Kräfte „von elementarer Kraft und Tiefe“ hervorgebracht habe. So gewiss der Chassidismus mit seinem Ideal der Heiligung des gesamten Alltagslebens gescheitert sei und ein Schicksal der „Verwilderung“ erlitten habe, so sei doch als sein Erbe eine „starke Verinnerlichung des religiösen Empfindens und ein elementares Aufschäumen religiöse Erlebens“ zurückgeblieben, ein Element hoher ethischer Erkenntnis und tiefer religiöser Kontemplation. Auch die Gegenspieler des Chassidismus, die *mitnagedim*, hätten mit ihrer Betonung des jüdischen Schrifttums zur „religiösen Heiligung und Verinnerlichung des Lebens“ breiter Schichten beigetragen. Nicht zuletzt sei die osteuropäisch-jüdische Reformbewegung kulturell weitaus reicher und „positiv-jüdischer“ gewesen als jene des Westens, da es ihr nicht allein darum gegangen sei, den Preis für die Emanzipation zu zahlen und aufzugeben, „was diesem oder jenem Nichtjuden als fremdartig mißfallen könnte“, sondern allein darum, die Grenzen jüdischer geistiger Existenz zu erweitern und den Anschluss an die Kultur Europas zu finden.[83] Besonders bedeutsam erschien Thon zudem die Entstehung einer säkularen jiddischen und neuhebräischen Literatur, die sich „sehr gut in Europa sehen lassen“ könne. Obwohl er das Jiddische und die darin verfasste „Jargonliteratur“ als Erzeugnis der Diaspora und somit einer vergangenen Stufe jüdischer Existenz abwertete, würdigte er die von den jiddischen Meisterwerken eines Jizchak Leib Perez (1852–1915) oder Mendele Mocher-Sforim (1835–1917) verkörperten „Ewigkeitswerte“ und tröstete sich damit, dass zum Glück alles Wertvolle osteuropäisch-jüdischer Kultur zugleich in der „Ewigkeitssprache des jüdischen Volkes – in der hebräischen“ bewahrt sei.[84] Thons Fazit lief, ganz gegen die zeitgenössischen Perspektiven westeuropäischer Juden, auf eine selbstbewusste Betonung der Überlegenheit des Judentums Osteuropas als der wahren Quelle jüdisch-nationaler kultureller Erneuerung hinaus:

> Ich könnte noch hunderterlei erzählen und aufzählen, was im Ostjudentum groß und schöpferisch ist. Aber ich schreibe ja keine Apologie des Ostjudentums. Was ich in der Gegenüberstellung der Leistungen des Ost- und Westjudentums zeigen wollte, ist bloß das: das

82 Thon, Entdeckung (wie Anm. 76), S. 375 f.
83 Thon, Entdeckung (wie Anm. 76), S. 376 ff.
84 Thon, Entdeckung (wie Anm. 76), S. 379. Vgl. Osias Thon: Jargon und Hebräisch (1908). In: Ders., Essays (wie Anm. 13), S. 123–135. Thon, Entdeckung (wie Anm. 76), S. 369.

> Ostjudentum ist der produzierende Teil des Judentums, während das Westjudentum in seinem gesegnetsten Teile doch nur der reproduzierende Teil ist. Das Ostjudentum schaffte Neues, das Westjudentum registriert Altes. Wer ist nun der Gebende und wer der Empfangende?[85]

Die unverwüstliche Vitalität des „Ostjudentums" inmitten seiner prekären ökonomischen und sozialen Lage war aus Thons Sicht auch in zwei anderen Gegenden der Welt unübersehbar. In Nordamerika hätten osteuropäische Juden im Zuge der Emigrationswellen seit den 1880er Jahren „ein neues, sehr hoffnungsvolles Zentrum jüdischen Geisteslebens" geschaffen, und in Palästina, der unvergessenen Heimat des jüdischen Volkes, hätten sie noch ein weiteres „östliches Land" entdeckt, dessen Gestaltung die ureigene Aufgabe des „Ostjudentums" sei, das schon immer treu und mit religiöser Inbrunst an allem gehangen habe, das an den Zion erinnere. Die Zukunft jüdischen Lebens und jüdischer Kultur, auch der zionistischen Bewegung, liege daher keineswegs im Westen:

> Wehe uns, wenn der westliche Teil des jüdischen Volkes nicht frühzeitig erkennen wird, daß der östliche Teil der Träger ist der erhaltenden, schaffenden und erneuernden Kraft des Judentums, nur daß man ihn entdecken muß, um bei ihm zu lernen und sich an ihm aufzubauen. Aus den ostjüdischen, zusammengedrängten und zusammengepferchten Massen, die nicht zersprengt und nicht zerstreut werden wollen und sollen, wird das wiederaufgerichtete, schöpferische, sonnige Judentum hervorgehen.
> Ex oriente lux![86]

Sowohl die osteuropäische Perspektive als auch insgesamt der Akzent auf der Bedeutsamkeit der Kulturfrage für den jüdischen Nationalismus spielte für Thons Wahrnehmung des westeuropäisch geprägten Theodor Herzl eine nicht unerhebliche Rolle. Der Krakauer Rabbiner war dem Begründer des politischen Zionismus von Beginn an verbunden, half ihm bei der Vorbereitung des Ersten Zionistenkongresses in Basel und bewahrte sich zeitlebens eine tiefe Bewunderung für dessen Person, Werk und Wirkung, ohne allerdings das Trennende zu verschweigen. In einem Essay aus dem Jahre 1905, in dem Thon seine Erschütterung über den vorzeitigen Tod Herzls im Jahr zuvor zur Sprache brachte, dominierten vor allem die Trauer, die Ratlosigkeit über den Fortgang der zionistischen Bewegung nach diesem Verlust und die kritische Würdigung seiner Errungenschaften. 1914 widmete er Herzl einen weit ausführlicheren Essay, der ihn als Persönlichkeit, Literaten, politischen Aktivisten und Diplomaten sowie als Verfasser einer zionistischen Utopie in den Blick nahm.

85 Thon, Entdeckung (wie Anm. 76), S. 379.
86 Thon, Entdeckung (wie Anm. 76), S. 381 f.

Das Bild, das Thon zeichnete, war ein zwiespältiges. Herzl erscheint als „Mann von berückender Schönheit, geistreich, von bezaubernder Vornehmheit und Eleganz, von herzgewinnenden Umgangsformen“,[87] als kühnes Genie, als stilistisch ausgezeichneter Feuilletonist, als „zarter, feiner, herzerquickender Dichter“, der „mit einem Male, urplötzlich, ein gewaltiger Schöpfer sozialer Ideen und ein mächtiger Führer“ wurde – „verehrt und bewundert“.[88] Lob erfuhr insbesondere die zupackende Art, mit der Herzl „mit seinem feurigen Atemhauch kleine zionistische Funken zu mächtigen, lodernden Flammen entfacht“ habe,[89] die Tatkraft, mit der er eine Organisation geschaffen, der zionistischen Idee Publizität verschafft und der Bewegung ein Selbstvertrauen und eine Hoffnung verliehen habe, die auch seinen Tod überdauern würden. Am unvergänglichsten, so Thon, bleibe er jedoch selbst als mächtige Erscheinung – „diese strahlende Lichtgestalt, die uns wie eine Feuersäule voranleuchten wird“.[90]

Der nahezu hymnische Lobpreis hinderte Thon allerdings nicht, auch fundamentale Kritik an Herzl zu üben, und zwar gerade an seiner theoretischen Grundschrift zum politischen Zionismus. *Der Judenstaat*, ein ebenso schwungvolles wie leidenschaftliches Buch, „vorgetragen in einer edlen Sprache mit einem Adel der Gesinnung und einer unerschütterlichen, unberührbaren Sicherheit der Ueberzeugung, daß es ans Herz greift, überwältigt und hinreißt“,[91] weise auch befremdliche Züge und konzeptionelle Schwächen auf. Der „Grundton“ des Buches, erinnerte sich Thon, die Begründung der Notwendigkeit einer jüdischen Heimstätte aus dem Antisemitismus, habe ihn „und viele gute Vollblutzionisten“ aus dem Kreise der osteuropäischen Zionsfreunde „geradezu geärgert und nicht angezogen“, weil der Impuls nicht von innen, sondern gleichsam „aus der Fremde“ zu kommen schien: „Wir hörten aus ihm nur die Stimme eines edlen, mitleidsvollen Herzens, nicht aber die unheimlich und unwiderstehlich aufrüttelnde Stimme des eigenen Blutes, das in den Adern mächtig pulsiert“.[92] Wie

87 Osias Thon: Theodor Herzl (1914). In: Ders., Essays (wie Anm. 13), S. 325–363, hier S. 329.
88 Thon, Herzl (wie Anm. 70), S. 326; vgl. Osias Thon: Von der „Persönlichkeit“ (1910). In: Ders., Essays (wie Anm. 13), S. 201–206, bes. S. 204–206. Recht anders klingt Thons Essay über Achad Ha'am aus dem Jahre 1914, in dem er den bedeutenden Repräsentanten des osteuropäischen Kulturzionismus, dem er viele seiner Ideen verdankte, weniger als Führungsfigur denn als einen „Mann des kühlen Verstandes“ kennzeichnet, als klaren, aber wenig inspirierenden Denker, dessen Idee des *merkaz ha-ruach* in Palästina bedeutsam war, dem es aber an Verständnis für ökonomische, politische und soziale Faktoren mangelte – Osias Thon: Achad Haam (1914). In: Ders., Essays (wie Anm. 13), S. 317–320, hier S. 318.
89 Thon, Herzl (wie Anm. 70), S. 349.
90 Thon, Herzl (wie Anm. 70), S. 362.
91 Thon, Herzl (wie Anm. 70), S. 348.
92 Osias Thon: Ohne Herzl (1905). In: Ders., Essays (wie Anm. 13), S. 75–94, hier S. 77 f.

Güdemann bemängelte Thon die starke Fixierung auf den Antisemitismus, denn unter diesem Aspekt hätte auch ein vorurteilsloser Nichtjude einen „Judenstaat" fordern können. Herzls Stimme sei die des Zorns über die Erniedrigung und Verfolgung, doch die Zionisten des Vereins „Jung-Israel" hätten seinerzeit in dem Buch zwar „viel Seelenhaftigkeit, viel Verstand", aber weder „jene triebhafte, glühende Liebe zum Judentum, wie sie jedem Zionisten die Seele durchbebt", noch den „scharfen Protest gegen die das jüdische Volk entwürdigende und zum kulturellen Paria herabwürdigende Assimilation" finden können.[93] Thon legte zudem viel Wert auf die Feststellung, Herzl sei nicht der Schöpfer des Zionismus, und betonte, er habe die Frage, ob der „Judenstaat" in Palästina oder etwa in Argentinien seinen Ort finden solle, nicht zufällig in der Schwebe gelassen: ein Zeichen dafür, dass er eben doch „den seelischen Zusammenhang mit dem lebendigen und historischen Judentum" verloren oder nie besessen habe.[94]

An dieser Stelle tritt der innere Zusammenhang zwischen Thons geschichtsphilosophischer Begründung des Zionismus aus dem Jahre 1896 und seiner Kritik Herzls klar in Erscheinung. Der Krakauer Rabbiner vertrat eine vom osteuropäischen Kulturzionismus geprägte Position, die der „Einengung" des zionistischen Programms auf die Lösung der physischen „Judennot" die Konzentration auf die bedrängende Frage entgegensetzen wollte, was mit der „zweifellos starken Kulturkraft der jüdischen Volksseele" geschehen solle, „die im Ghetto verkleinert und verkrüppelt wird".[95] Diese Dimension des Zionismus habe Herzl nicht zu empfinden vermocht, sei er doch als freier Europäer zur jüdischen Nationalbewegung hinzugekommen, ohne Gespür für einen Zwiespalt, unter dem er nie gelitten habe. „Wir aber, die wir aus dem Osten kamen, hatten blutende Seelen in dem Kampfe um das bischen Freiheit bekommen".[96]

Immer wieder klingt das Urteil an, Herzl habe im Vergleich zum urwüchsigen Zionismus der osteuropäischen Juden ein wirkliches Bewusstsein für historische Kontinuität ebenso gefehlt wie eine spirituelle Affinität zum lebendigen Judentum, zu Palästina oder zur hebräischen Sprache. Die Schlusspassage seines Essays über Herzl aus dem Jahre 1914 widmete Thon dessen utopischem Roman *Altneuland* (1902). Herzls „zionistischer Traum" biete die faszinierende Vision einer Gesellschaft, die sich eine glückliche Heimstätte geschaffen habe und damit ein Vorbild für die gesamte Menschheit geworden sei. Er sei jedoch „nicht zu Ende geträumt worden" und bleibe daher fremd, der Traum einer Gesellschaft ohne

93 Thon, Ohne Herzl (wie Anm. 75), S. 79.
94 Thon, Herzl (wie Anm. 70), S. 346.
95 Thon, Ohne Herzl (wie Anm. 75), S. 84.
96 Thon, Ohne Herzl (wie Anm. 75), S. 86.

hebräische Dichter, ohne künstlerische Formen des Jüdischen, eine Utopie, in der „die ureigene Schöpferkraft des Judentums“ schmerzlich fehle: „Das jüdische Wesen, in seinem Wesen jüdische Element, das eben nur von Juden stammen kann und nicht von aller Welt, ist nicht erträumt worden“.[97]

Zwei Paradigmen der messianischen Mission des Judentums und des jüdischen Volkes – ein Fazit

Es ist deutlich geworden, dass Ozjasz Thon und Moritz Güdemann in den Jahren 1896/97 Theodor Herzl und sein Buch *Der Judenstaat* von sehr unterschiedlichen Standpunkten und kulturellen Voraussetzungen her wahrnahmen. Der Wiener Oberrabbiner lehnte den politischen Zionismus auf der Grundlage eines religiösen und historischen Verständnisses jüdischer Geschichte ab, das von der westlichen Tradition der *Wissenschaft des Judentums* sowie von einem normativen Konzept der messianischen religiös-sittlichen Mission des Judentums in der Diaspora bestimmt war und das die negative Reaktion der meisten liberalen und konservativen Rabbiner West- und Mitteleuropas auf jüdisch-nationale Ideen in dieser Zeit prägte. In einer Hinsicht war er, zumindest im Rückblick, bereit, dem Zionismus eine positive Wirkung zuzugestehen: „Wie ein Blitz aus heiterem Himmel“ habe er den längst aus dem Bewusstsein der gebildeten Juden verschwundenen Zionsgedanken wiederbelebt, so dass sich selbst Nichtzionisten seiner nicht mehr schämten. Der verhängnisvolle Fehler des Zionismus sei es jedoch gewesen, dass er die religiös-messianische Dimension der Zionsliebe, einschließlich der Idee der menschheitlichen „Mission“ des jüdischen Volkes, preisgegeben habe:

> Wie segensreich hätte […] der Zionismus wirken können, wenn er diesen Gedanken in seinem ursprünglichen religiösen Flussbette belassen und nicht in das nationale abgeleitet hätte. Aber man wollte zugleich Jude und Freidenker, d. h. Jude und Nichtjude sein, eine Contradictio [sic!] in adjecto.[98]

---

97 Thon, Herzl (wie Anm. 70), S. 360 f.

98 Güdemann, Aus meinem Leben (wie Anm. 24), S. 127 f. Güdemanns Nachfolger als Oberrabbiner der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Zvi Perez Chajes (1876 – 1927), selbst Zionist, erinnerte in seiner Gedenkrede am Grab seines Vorgängers an dessen schmerzliche Entfremdung von der zionistischen Jugend und deutete diese als tragisches Missverständnis. „Gewisse äußere Begleiterscheinungen unserer neuzeitlichen Renaissancebewegung ließen Güdemann befürchten, es könnte sich daraus ein Nationalismus entwickeln, wie er das Leben der anderen Völker vergiftet […]. Und so sprach er sich denn aus dieser Besorgnis heraus manch bitteres, leidenschaftliches Wort. Hätte er aus der Nähe die spätere Entwicklung, Vertiefung und Verankerung des

Ozjasz Thon konnte, obwohl er aus seiner osteuropäisch-jüdischen Identität heraus die Kritik an der Entfremdung säkularer Zionisten wie Herzl von der jüdischen Religion und Kultur teilte, mit Güdemanns Beharren auf der „Mission" des Judentums in der Diaspora und der Rolle, die er dabei einer apologetischen historischen Forschung zusprach, nichts anfangen. Sein Denken war vielmehr von der gegenläufigen Vorstellung der historischen „Mission" einer – mit der europäischen Kultur Europas verbundenen – eigenständigen jüdischen Nationalkultur geprägt, die von der Diaspora aus ihre Wirkung allmählich auch in „Asien" als der Heimat des jüdischen Volkes entfalten sollte. Seine Kritik an Herzls Mangel an Bewusstsein für die jüdische Kultur und die messianischen Wurzeln des jüdischen Nationalismus hängt eng mit seiner Grundsatzkritik an der *Wissenschaft des Judentums* zusammen. Selbst wenn der Theoretiker des politischen Zionismus aufgrund einer Lektüre der zeitgenössischen jüdischen Historiografie oder Philosophie Zugang zu dieser Dimension des Judentums gefunden hätte, so Thon, hätte das selbst bei den besten Protagonisten der jüdischen Forschung zu entdeckende assimilatorische Narrativ letztlich keine hinreichende Grundlage für ein angemessenes Verständnis der jüdischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geboten. Die als Fundament dafür angestrebte jüdisch-europäische Kultur galt es mittels einer neu konzipierten Gestalt jüdischer Wissenschaft im Sinne der Erforschung der gegenwärtigen jüdischen Wirklichkeit überhaupt erst zu schaffen.

Das Gegenüber von Zionismus und Wissenschaft des Judentums, das im Spiegel der Auffassungen Thons und Güdemanns im zeitlichen Umfeld des Ersten Zionistenkongresses in Basel bis hin zum Ersten Weltkrieg exemplarisch sichtbar wird, sollte mit der Zeit komplexere, differenziertere Formen der Beziehung annehmen. Das gilt insbesondere für eine neue, jüngere Generation von Rabbinern und Gelehrten, aus deren Sicht das typisch liberale Paradigma jüdisch-liberaler Wissenschaft, das in Leo Baecks (1873–1956) *Wesen des Judentums* und Hermann Cohens (1842–1918) *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) noch einmal einen letzten Höhepunkt erfuhr, nach der Katastrophe eines verheerenden Krieges an Plausibilität verloren hatte und denen die Balfour Decla-

Zionismus verfolgen können, hätten die jungen und wieder junggewordenen Juden ihm ihr Herz geöffnet, hätte er in innigem Zusammenleben mit ihnen erkannt, daß sie nicht ein Volk wie jedes andere aus uns zu machen suchen, nicht etwa ein neues Serbien in Palästina erstehen lassen wollen, sondern fühlen und erkennen, daß wir nur dann wieder das auserwählte Volk zu werden vermögen, wenn der Mittelpunkt unseres Geistes und unserer Seele wieder im Stammlande der Bibel liegen wird, so hätten sich, wir sind dessen sicher, mit der Weltanschauung Güdemanns noch innigere Berührungen ergeben, als beide Teile zu vermuten wagten." – Zvi Perez Chajes: Gedenkrede. In: Dr. Blochs Österreichische Wochenschrift 35 (35) (1918). S. 362–363, hier S. 363.

ration 1917 und die Fortentwicklung der zionistischen Bewegung neue Wege jüdischen Selbstverständnisses eröffneten. Stimmen wie etwa jene Max Wieners (1882–1950), der in der Weimarer Republik die klassische Interpretation des „ethischen Monotheismus" der Propheten im Sinne universaler Prinzipien einer grundlegenden Revision unterzog und partikularen und nationalen Aspekten in der Wissenschaft des Judentums Raum gab,[99] ermöglichten Gespräche mit dem jüdischen Nationalismus, wechselseitige Öffnungen und Lernprozesse, die so im Umfeld von Intellektuellen wie Thon und Güdemann noch undenkbar erschienen.

99 Max Wiener: Nationalismus und Universalismus bei den jüdischen Propheten. In: Der jüdische Wille 2 (1919/1920). S. 190–200; zu Wiener vgl. Robert S. Schine: Jewish Thought Adrift. Max Wiener 1882–1950. Atlanta, GA 1992.

Francesca Paolin

Italienisch-jüdische Gelehrte und ihre deutschen Nachbarn im 19. Jahrhundert

Abstract: The contribution analyses the 19th century urgent need for a conceptualization and reorganization of Jewish Studies among German and Italian Jewish scholars. Thus, the ways in which these Jewish intellectuals investigated their own Tradition, their understanding of religious identity and the approaches they established are observed under a transcultural perspective and put in close relationship to each other. Particularly, the survey emphasizes the peculiarities of the scientific reflection in their scholarly studies in the fields of Jewish knowledge in Italy in the 19th century. It focuses on scholars, as well as on Jewish institutions and their unique contribution to the renewal of Jewish Studies as the Rabbinical Seminary in Padua (inaugurated in 1829). There, scholars like Samuel David Luzzatto and his colleague Lelio Della Torre taught and researched at a high academic level „Israelitic Theology" combined with disciplines like Jewish History, Talmud, Biblical exegesis, Hebrew Philology and Grammar. Hence, Luzzatto's concept of Theology will be examined together with Abraham Geiger's one.

Fragen nach der Exklusivität, der Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit der judaistischen Disziplinen und deren Stellung in der italienischen Wissenschaftslandschaft des 19. Jahrhunderts haben – anders als im deutschsprachigen Wissenschaftsbereich – bis heute lediglich eine geringe Anzahl von Forschenden interessiert. Als Forscherin im Bereich des italienischen Judentums lege ich in meinem Beitrag besonderes Gewicht auf die Positionierung und Entwicklung der Wissenschaft des Judentums (der Vorläuferin der modernen historischen Judaistik), ihrer Institutionen und zentralen Figuren in Italien, und setze diese mit jener im deutschen Sprachraum in Verbindung. Es werden die komplexen Interaktionen der beiden nationalen Wissenschaftskulturen beleuchtet und einige Protagonisten wie Orte in den Fokus gerückt, die wichtige Impulse zur Erneuerung und Neukonzeption von jüdischem Wissen und jüdischen Studien geliefert haben. Es werden die Theologiekonzeption und das Wissenschaftsverständnis zweier Hauptrepräsentanten der Wissenschaft vom Judentum im 19. Jahrhundert aus italienisch- und deutsch-jüdischer Perspektive in den Mittelpunkt gerückt: die Theorien von Samuel David Luzzatto und Abraham Geiger. Aus der Konstellation

 https://doi.org/10.1515/9783110772388-006

der Briefe und des intensiven Austauschs zwischen beiden Gelehrten[1] ergab sich ein spannungsgeladener reziproker Einfluss, der für ihre Wissenschaftskonzeption eine nicht nur sekundäre Rolle spielte.

Die Theologie- und Wissenschaftsvorstellungen werden hier anhand von klassischen religionsphilosophischen Konzepten, wie universalem/partikularem Verständnis vom Judentum, Verstand/Offenbarung, Historizität/Offenbarung, systematischem vs. nicht systematischem Anspruch des Judentums, miteinander in Verbindung gebracht.. Es werden auch andere Vorschläge präsentiert, etwa, die jüdischen Disziplinen (u. a. die jüdische Geschichte) neu zu konzipieren, oder auch der Impuls mancher italienisch-jüdischer Gelehrten, diese Disziplinen mit der italienischen Kultur- und Geistesgeschichte in Beziehung zu setzen.

Im Zuge der neuen systematischen und historisch-kritischen Interpretation religiöser Traditionen, der entscheidenden Rolle des Historismus sowie der Einführung eines historischen Verständnisses biblischer und talmudischer Texte wird dargelegt, welchen Gebieten und wissenschaftlichen Inhalten beide Gelehrtengruppen jeweils den Vorzug gaben.[2] Die Konturen eines neuen jüdischen Wissenschaftskonzeptes sowie einer „jüdischen" Theologie und Literatur wurden im 19. Jahrhundert von Gelehrten unterschiedlicher Tendenzen auf deutsch-jüdischer Seite umrissen und diskutiert. Man strebte nach Definition und Systematisierung der jüdischen Studien und hatte es sich zur Aufgabe gemacht, die Untersuchungsbereiche der jüdischen Theologie sowie der jüdischen Geschichte und Literatur in ihrem gesamten Umfang abzustecken.[3] Die Gestaltung und Ordnung jüdischen Wissens und die Modi seiner wissenschaftlichen Bearbeitung, der Umgang jüdischer Intellektueller mit der eigenen Tradition und religiösen Identität sowie die zeitgenössischen Antworten, die auf damit einhergehende

---

1 Der Briefaustausch zwischen Geiger und Luzzatto wurde im dritten Kapitel meiner Dissertationsarbeit analysiert. Siehe Francesca Paolin: Wissenschaft des Judentums zwischen Norditalien und Deutschland. Transfers, Debatten, Netzwerke im 19. Jahrhundert (im Manuskript abgeschlossen).

2 Vgl. Peter Schäfer u. Klaus Herrmann: Judaistik an der Freien Universität Berlin. In: Religionswissenschaft, Judaistik, Islamwissenschaft und Neuere Philologien an der Freien Universität Berlin. Hrsg. von Karol Kubicki u. Siegward Lönnendonker (Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte der Freien Universität Berlin). Göttingen 2012. S. 53–74.

3 Siehe u. a. Ulrich Wyrwa: Die europäischen Seiten der jüdischen Geschichtsschreibung: Eine Einführung. In: Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa. Hrsg. von Ulrich Wyrwa. Frankfurt am Main u. New York 2003. S. 9–36; Peter Schäfer u. Klaus Herrmann: Judaistik an der Freien Universität Berlin. In: Religionswissenschaft, Judaistik, Islamwissenschaft und Neuere Philologien an der Freien Universität Berlin. Hrsg. von Karol Kubicki u. Siegward Lönnendonker (Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte der Freien Universität Berlin). Göttingen 2012. S. 53–74.

Fragen damals auf deutsch- und italienisch-jüdischer Seite entwickelt wurden, sollen im Folgenden zueinander in Beziehung gesetzt werden, um die Eigentümlichkeiten der wissenschaftlichen Reflexion und des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses im Ringen um ein neu zu prägendes Judentum – vor allem im Italien des 19. Jahrhunderts – zu verdeutlichen.

Eine israelitische Theologie in Padua. Eine jüdische Theologie in Breslau

In Padua, der Stadt im Lombardo-Venezianischen Königreich, damals Teil der Habsburgischen Monarchie, hatte Anfang des 19. Jahrhunderts – genauer mit der Gründung des Collegio Rabbinico ab 1829 – die Theologie eine zentrale Stellung übernommen. Hier wurde der Begriff „Theologie" weder als problematisch noch als christlich geprägt wahrgenommen; ganz im Gegenteil nahmen am Collegio Rabbinico von Padua die rabbinischen und theologischen Studien eine besondere Stellung ein. 1829 umriss der Rabbiner Lelio Della Torre (1805–1871) in der Eröffnungsrede am Collegio nicht nur den Umfang und die Aufgabenbestimmung seines Fachs, d. h. der sogenannten „materia tradizionale" oder des Talmud, sondern auch den Umfang und die Zielsetzung der Fächer, die sein Kollege Samuel David Luzzatto (1800–1865) am Collegio übernommen hatte. Diese Rede Della Torres wurde in der Sammlung *Fünf Reden* (*Cinque Discorsi*) 1834 veröffentlicht.

Den Impuls, gerade diese Reden programmatischen Inhalts öffentlich zu machen, erhielt Della Torre, wie er selbst im Vorwort begründet, von Leopold Zunz, dem Begründer der Wissenschaft des Judentums, und dessen Äußerungen gegen das Collegio Rabbinico in den 1832 publizierten *Gottesdienstlichen Vorträge[n] der Juden*.[4]

Della Torre fasste in der erwähnten Rede die Zielsetzung der dogmatischen sowie der Ritual- und Moraltheologie am Seminar zusammen.[5] Das Tätigkeitsfeld

4 Leopold Zunz: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte. Berlin 1832.

5 Zur dogmatischen Theologie aus Della Torres Rede: Die Theologie soll „die Nacht von Unglauben und Aberglauben verbannen, sie zeigt uns deutlich und lässt uns das mit Händen greifen, was wir als Menschen und als ganz besondere Nation glauben müssen, und sie preist mit unwiderleglichen Beweisen die Göttlichkeit der Schrift" („sgombrando le tenebre dell'incredulità e della superstizione, chiaramente ci mostra e con mano ci fa toccare ciò che dobbiamo credere siccome uomini e siccome nazion peculiare, e con prove ineluttabili la divinità della Scrittura predicando"). Lelio Della Torre: Prolusione agli studi di teologia rituale e pastorale scienza tal-

der dogmatischen Theologie, das sich im Wesentlichen auf die Dogmen der jüdischen Religion bezog,[6] lehnte sich unmittelbar an die katholische Theologie an, die sich mit Dogmen des katholischen Glaubens hinsichtlich ihres theoretischen Charakters auseinandersetzte.

Della Torre erklärte auch den Umfang der verwandten Themenfelder, d. h. der Moral- und Ritualtheologie: Die Moraltheologie schreibe den Juden ihre Pflichten vor, läutere und vollende sie.[7] Die Ritualtheologie ihrerseits befasse sich mit dem mosaischen und dem mündlich weitergegebenen Gesetz, das, neben der schriftlichen Lehre der Bibel, im Talmud und in der Mischna überliefert werde.[8]

Am Collegio hatte Luzzatto 1832 nach den ersten drei Jahren seiner Tätigkeit als Professor am Rabbinerseminar u. a. seine *Lezioni di storia giudaica*, seine Geschichtsvorlesungen, seine Exegese des Pentateuchs und des Propheten Jesaja sowie seine *Lezioni di teologia morale israelitica* und *Lezioni di teologia dogmatica israelitica* für die zukünftigen Rabbiner und Lehrer der italienisch-jüdischen Gemeinden entworfen.[9]

Im Hinblick auf seine *Lezioni* der israelitischen Theologie hatte sich Luzzatto zunächst bei dem ersten Entwurf die Meinungen einiger Freunde eingeholt. Luzzatto schickte eine erste Konzeption sowie eine kommentierte Vorschau in Briefen u. a. an Isaak Samuel Reggio (1784–1855) und an Samuel Vita Lolli (1788–1843) in Görz.[10] Dem Freund und Mentor Reggio teilte Luzzatto schon 1829 die ersten Vorstellungen seines Theologiekonzeptes und parallel die Zielsetzung des gesamten theologischen Werkes mit. Über die Grundlagen seiner Theologiekonzeption und die Struktur seines Werkes äußerte er sich folgendermaßen:

---

mudica e sacra oratoria dell'Istituto convitto rabbinico letta il dì XXIII Novembre MDCCCXXIX. In: Lelio Della Torre: Cinque Discorsi. Padova 1834. S. 43–66, hier S. 48.

6 Überdies sind „Dogmen“ im Judentum ohnehin eine moderne Konstruktion. Luzzatto erklärte in verschiedenen Briefen, wo diese im Judentum aufzufinden waren und wie man sie im Judentum wahrnahm. Vgl. den Brief Luzzattos an Gabriel Trieste, den Direktor des Rabbinerseminars, vom 23. August 1829. In: Samuel David Luzzatto: Epistolario italiano francese latino di Samuel David Luzzatto da Trieste. Pubblicato dai suoi figli. Padova: Tipografia alla Minerva dei fratelli Salmin. 1890. S. 90 f. (Nr. 55, Index 61) Vgl. auch Luzzattos Brief an Morpurgo vom 8. November 1837. In: Luzzatto, Epistolario, S. 226–232, hier S. 228 f. (Nr. 154, Index 130).

7 Della Torre, Prolusione (wie Anm. 5), S. 48.

8 Della Torre, Prolusione (wie Anm. 5), S. 48.

9 Die ersten 47 Paragrafen von Luzzattos Israelitischer Moraltheologie wurden im Periodikum von Cesare Rovighi bereits 1846 veröffentlicht: Samuel David Luzzatto: Lezioni di teologia morale israelitica. In: Rivista israelitica 1 (1845–1846). Heft 6–7 (Juni–Juli 1846). S. 329–349; Heft 8 (August 1846). S. 473–490.

10 Vgl. u. a. die Briefe Samuel David Luzzattos an Samuel Vita Lolli (3. Mai 1832, 4. Mai 1832 u. 25. Mai 1832). In: Luzzatto, Epistolario (wie Anm. 6), S. 96–98, 152–159. In den Briefen fasste Luzzatto die Aufgaben u. a. der dogmatischen Theologie zusammen.

> Ich möchte, dass das Werk gut begründet und angeordnet gerät, aber nicht schulmäßig, dass es philosophisch wird, ohne sich philosophisch zu geben, religiös, heilig sogar und gleichwohl ohne einen Anflug von Düsternis, detailliert, doch nicht kleinlich, und schließlich, dass es wirklich national und jüdisch wird, ohne unduldsam zu wirken oder einem nicht-jüdischen Leser nutzlos oder verachtenswert zu erscheinen.[11]

Es lässt sich also feststellen, dass angehende jüdische Geistliche und Religionslehrer am Collegio Rabbinico in Padua eine Ausbildung in dogmatischer und Moraltheologie erhielten. Inwiefern unterschied sich diese von den Auffassungen von jüdischer Theologie auf deutsch-jüdischer Seite? Als Abraham Geiger (1810–1874) im Mai 1852 von Luzzatto eine Kopie seiner Theologievorlesungen in italienischer Sprache erbat und sie im Juni 1852 per Post bekam, stellte er in seinem Antwortschreiben fest, dass diese Vorlesungen, wie viele Schriften Luzzattos, „mehr für das größere Publikum berechnet schienen".[12] Geiger hatte wohl recht. Diese Vorlesungen zur *Moraltheologie* hatten schon 1846 in den Heften des in Parma veröffentlichten italienisch-jüdischen Periodikums *Rivista israelitica* (1845–1848) ein ziemlich großes Publikum gefunden und waren auf breite Anerkennung gestoßen. Bei Luzzatto, der sein theologisches Werk nicht nur an ein vorwiegend jüdisches Fachpublikum richtete, zeigte sich – vor allem, was die Moraltheologie anbelangte – das Bestreben, einem breiten Lesepublikum eine konkrete, aussagekräftige Vorstellung von der jüdischen Moral zu vermitteln und parallel die Fundierung der jüdischen Religion durch eine ihr zugrundeliegende, nachvollziehbare Konzeption aufzuzeigen.

Dies bedeute, so Luzzatto, die jüdische Religion in ihrem ursprünglichen Charakter, ihren Quellen, d. h. in den Heiligen Schriften, vor allem in der Bibel und den talmudischen Schriften, zu ergründen. Aus dem Wortlaut der Heiligen Schriften könne das Judentum sein in hohem Maße soziales, barmherziges und höchst zivilisiertes Wesen beweisen und deshalb in der zeitgenössischen Gesellschaft als Vorbild gelten.[13]

Unter dem Konzept einer „israelitischen Theologie" verstand Luzzatto in erster Linie die Aufgabe, die Stoffmasse der Texte der jüdischen religiösen Tra-

11 Vgl. den originalen Brief: Luzzatto an Reggio in Görz, 18. Januar 1829. In: Luzzatto, Epistolario (wie Anm. 6), S. 66 f., hier S. 66 (Nr. 38): „Vorrei che l'opera riuscisse ragionata e rettamente sistemata, e non però scolastica; che fosse filosofica, e però non ne avesse l'aria; fosse religiosa, anzi santa e però non ne avesse l'accigliato aspetto; fosse dettagliata e non però minuziosa; e finalmente fosse veramente nazionale e israelitica, e non però intollerante, né inutile, né spregevole per un lettore non israelita."

12 Geiger an Luzzatto (Padua, 8. Juni 1852). Centro bibliografico Tullia Zevi, Rom, 2968.

13 Samuel David Luzzatto: Lezioni di teologia morale israelitica. Padova 1862. S. IV.

dition zu ordnen.[14] Die Wahl des Begriffs „israelitische Theologie“ markierte noch stärker die epistemologische Differenz zwischen dem italienischen Gelehrten und dem deutschen Reformrabbiner Abraham Geiger in Breslau, der sich ganz bewusst weder für eine „israelitische“ noch für eine „mosaische“ Theologie entschieden hatte.[15] In seiner Theologie versuchte Luzzatto seinerseits eine Kontinuität zwischen Verstand und mosaischer Religion („Mosaismus“)[16] aufzuzeigen.[17] Dieses Vorhaben ruhte zugleich auf einer besonders volkstümlichen, nationalen Ausprägung seiner Theologiekonzeption. Sie stützte sich auf die Auffassung von einem ethischen und zuhöchst sozialen Charakter des Judentums und setzte keinen wissenschaftlich-systematischen Anspruch voraus, sondern eine ausgesprochen philanthropische Grundhaltung, die Luzzatto in seinen *Lezioni* aus den biblischen Schriften und der talmudischen Tradition rekonstruieren wollte.[18] So lag der Wert der Wissenschaft für Gelehrte wie Luzzatto nicht in ihrem Vermögen, das Reale erfassen zu können, sondern in ihrer Fähigkeit zur Wahrnehmung der Wahrheit – der Wahrheit Gottes. Luzzatto hatte damit eine Wissenschaft im Sinn, die ihre eigene Kritik üben, aber nicht mit der Tora in Konflikt geraten sollte. Wenn aber die Erkenntnisse der Wissenschaften nicht in Übereinstimmung mit der Tora standen, dann war für diese Art von Gelehrten von keiner Wahrheit der Wissenschaften die Rede. Luzzatto war davon überzeugt, dass das Judentum keinen wissenschaftlichen Charakter habe. Das Judentum sei als Glaubenslehre zu verstehen, d. h. als eine theoretisch-praktische und religiös-

---

14 Vgl u. a. Luzzatto an Reggio in Görz, 18. Januar 1829 (wie Anm. 11), S. 66 f.

15 Geiger plädierte weder für eine israelitische noch für eine mosaische Religion. Für ihn bezog sich das Attribut „israelitisch“ nur auf die Nachkommen Jakobs und keinesfalls auf die Genossen eines bestimmten Reiches. Geiger bezog ferner den Begriff „mosaisch“ exklusiv auf das Gesetz und auf keinen besonderen zentralen Identifikationspunkt im Judentum. Vgl. Karl Erich Grözinger: Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik. Bd. 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2009. S. 602.

16 In den Briefen verwendete Luzzatto den Begriff „Mosaismus“, um auf das Judentum zu Moses’ Zeiten hinzuweisen; vgl. Luzzatto an Almeda in Triest, 6. März 1839. In: Luzzatto, Epistolario (wie Anm. 6), S. 285 – 294, hier S. 290 f. (Nr. 186).

17 Samuel David Luzzatto: Lezioni di teologia dogmatica israelitica. Padova 1863. S. 12: „Der Glaube, den die mosaische Religion erfordert, ist nichts anderes als das vernünftige Akzeptieren von Begründungen aus der moralischen Gewißheit“ („La fede adunque, che la mosaica Religione esige altro non è che la ragionevole acquiescenza agli argomenti di certezza morale“).

18 In seinem ursprünglichen Projekt gestand Luzzatto gegenüber Reggio bereits im Jahre 1829, dass er vorhabe, ein methodisches Kompendium über die Ethik zu verfassen, die man aus Talmud und Midraschim ableiten könne. Vgl. Luzzatto an Reggio in Görz, 18. Januar 1829 (wie Anm. 11), S. 66.

moralische Glaubenslehre, bei welcher der praktische Gehalt eminent, zentral und grundsätzlich sei.[19]

Bei Abraham Geiger war das charakteristische Merkmal der jüdischen Theologie nicht innerhalb der dem Judentum immanenten Elemente und Bedingungen aufzufinden; vielmehr bestimme sich dieses Merkmal aus dem menschlichen Bewusstsein („Die Theologie, welche die Einwirkung auf Geist und Leben, auf den innersten Kern der Menschen bezweckt")[20] sowie aus der Wissenschaftlichkeit.[21] Geigers Theologiebegriff knüpfte an zwei Seelen an: eine höhere, wissenschaftlich-akademische einerseits und eine praktische andererseits, die in einer produktiven Wechselwirkung und im steten Kontakt zueinander standen. Bei Geiger kristallisierte sich – ähnlich wie bei Luzzatto – ein praktischer Anwendungsbezug der jüdischen Theologie heraus; dies war aber nur bei Geiger für eine Neugestaltung der deutsch-jüdischen Gemeinden zentral. Mithilfe der säkularen Disziplinen und der Methoden anderer Wissenssphären, d. h. durch eine wissenschaftliche Herangehensweise, hätten die jüdischen Theologen die Probleme und Anliegen der einzelnen jüdischen Gemeinden besser verstehen können.[22]

Im Gegensatz zu Geiger formulierte Luzzatto vor seinen Studenten weder eine Entwicklungsgeschichte des Judentums noch einen programmatischen Entwurf einer jüdischen Theologie. Die einzige definitorische Abgrenzung nahm Luzzatto bei der Unterscheidung zwischen den Untersuchungsgegenständen der Moraltheologie und denjenigen der Ritualtheologie vor. Die Moraltheologie sollte sich demnach ausschließlich mit jenen göttlichen Geboten beschäftigen, die gezielt soziale Pflichten erfassten,[23] während sich die dogmatische Theologie mit der jüdischen Religion und deren Unterscheidungsmerkmalen sowie den Beweisen von deren Existenz beschäftigte und die Aufgabe hatte, die Dogmen der jüdischen

19 Luzzatto, Lezioni di teologia dogmatica (wie Anm. 17), S. 13.

20 Abraham Geiger: Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie (1849). In: Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften. Hrsg. von Ludwig Geiger. Bd. 2. Berlin 1875. S. 1–32, hier S. 3.

21 Geiger, Einleitung (wie Anm. 20), S. 3 f.; siehe dazu Imke Stallmann: Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff (Beiträge zur jüdischen Theologie, Bd. 20). Frankfurt am Main 2013. S. 140. Viele dieser für Luzzatto externen, schädlichen Einflüsse waren in den Versuchen, die religiösen Texte des Judentums mit gezwungenen philosophischen Auslegungen zu lesen, und, nach Ansicht Luzzattos, beispielsweise in den Äußerungen des jüdischen Philosophen Maimonides zu finden. Luzzatto unterstütze die Idee einer humanitären Religion, deren ursprünglich sozialer Charakter sowohl aus den biblischen als auch aus den talmudischen Schriften hergeleitet werden konnte.

22 Geiger, Einleitung (wie Anm. 20), S. 5 f.; vgl. auch Ken Koltun-Fromm: Abraham Geiger's Liberal Judaism. Personal Meaning and Religious Authority. Bloomington, IN 2006. S. 117.

23 Luzzatto, Lezioni di teologia morale (wie Anm. 13), S. 23.

Religion ans Licht zu bringen.[24] Mithilfe der philosophischen Spekulation und der systematischen Kritik sollten die Wahrheit der Existenz Gottes und die Mission von Moses bewiesen werden.[25]

In seinen *Lezioni* definierte Luzzatto keinen deutlichen Theologiebegriff – anders als Abraham Geiger in seinem Aufsatz *Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie* von 1849. Luzzatto entwickelte in argumentativen Abschnitten zum einen ein Kompendium der jüdischen religiösen Moral, zum anderen bot er ein Kompendium des ritualgesetzlichen Lernstoffes dar. Er umriss ein Konzept von Theologie, das in seinem betont praktischen Anwendungsbezug einerseits einen nationalen, volkstümlichen Charakter besaß. Andererseits war seine Theologiekonzeption durch keine besonders abgrenzenden, ausschließenden Implikationen gekennzeichnet. Luzzattos Theologieentwurf war zum einen durch die pietas,[26] eine Barmherzigkeit im Sinne der christlichen Moral und der christlichen Theologie, geprägt.[27] Zum anderen entwickelte Luzzatto auch ein allgemeingültiges philanthropisch-theologisches Konzept, das der gesamten Menschheit angepasst werden konnte. Das Kennzeichen seiner israelitischen Theologie lag in deren Gerechtigkeitssinn und darin, den toleranten, philanthropischen Charakter des Judentums herauszustellen. Das Wichtigste am Judentum und seiner Theologie waren für Luzzatto ursprüngliche Werte, seine Soziabilität, seine Toleranz und sein barmherziger Charakter.[28] In dieser Hinsicht galten für Luzzattos Entwurf einer humanitären Theologie jene externen, philosophischen Einflüsse[29] als die einzigen, die seine positive Theologiekonstruktion

24 Luzzatto, Lezioni di teologia dogmatica (wie Anm. 17), S. 13.
25 Luzzatto, Lezioni di teologia dogmatica (wie Anm. 17), S. 13.
26 Luzzatto, Lezioni di teologia morale (wie Anm. 13), S. 11 f.
27 Luzzatto hatte schon in dem christlichen Denker und Erzieher Francesco Soave (1743 – 1806) einen bedeutsamen philosophischen Bezugspunkt gefunden, der mit seinem *Trattato elementare dei doveri dell'uomo* (1809) und mit seinen *Novelle morali* (1812) großen Einfluss auf den damals jungen Autodidakten in Triest ausgeübt hatte. Soaves moralisches Verständnis und seine philosophische Theologie, die vor allem für ein christliches Publikum konzipiert wurden, erwiesen sich für Luzzatto als von großer Bedeutung.
28 Luzzatto, Lezioni di teologia morale (wie Anm. 13), S. 3 u. 9.
29 Mit „externen" Elementen meinte er die arabischen Tendenzen und Einflüsse sowie die Philosophie „griechischer Art", die aristotelische Philosophie, deren sich Moses Maimonides in seinem Werk bedient hatte, um die biblischen Texte auszulegen und um die Dogmen und Grundsätze des Judentums festzulegen. Maimonides' religionsphilosophische Konzeption strebte danach, sich der Mittel der aristotelischen Philosophie zu bedienen, um die Heiligen Schriften zu interpretieren; vgl. u. a. Jay M. Harris: How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism. Albany, NY 1995. S. 88 f.

bedrohten und negative Auswirkungen haben konnten.[30] Es waren wiederum die sittlichen Werte des Judentums – in Bezug auf Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und gesellschaftliches Zusammenleben, die er in seiner theologischen Fassung als universale Werte pries.[31]

Den fortgesetzten Versuch einer Systematisierung der jüdischen Theologie brachte Abraham Geiger mit einer Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums und mit dem Fortschreiten der jüdischen religiösen Reform in Verbindung. Sein programmatischer Ansatz, die jüdische Theologie zu einer anerkannten Wissenschaft umzuformen, wirkte damals unmittelbar auf sein Wissenschafts- und Reformverständnis. Während das Judentum bei Geiger mit seiner Theologie als kulturproduktive, noch fortschreitende, emanzipative und einflussreiche Größe zu verstehen war, beabsichtigte Luzzatto dagegen, das Judentum und seine Theologie als moralische, duldsame und sozial gerechte Größe im Umgang mit der Mehrheitsgesellschaft und im Umgang mit anderen Religionen zu festigen und es auf diesem Wege eine breite Anerkennung finden zu lassen. In beiden Theologiekonstruktionen waren mehrere christliche Theologiekonzepte aufzufinden. Beide beschäftigten sich intensiv mit Texten, Auffassungen und einzelnen Konzepten christlicher Theologen. Diese wurden im Laufe der Jahre eigenständig verwendet, und die ursprünglich christlichen Ideen flossen als wichtige Anregungen in beider Konzepte jüdischer Theologie ein. Geiger ließ sich von dem Modernisierungsprogramm der protestantischen Theologie beeinflussen. Luzzatto wiederum knüpfte an den Grundgedanken der christlichen Moral vieler katholischer Theologen an.

Als weiteres verbindendes Element soll noch festgehalten werden, dass sowohl Geiger als auch Luzzatto eine besondere Affinität zum Einsatz philologischer und sprachwissenschaftlicher Methoden in ihren jeweiligen theologischen Konzeptionen zeigten. Kennzeichnend dafür ist die Tatsache, dass beide Gelehrten der sprachwissenschaftlichen Untersuchung religiöser Texte große Bedeutsamkeit zuschrieben. Beide forschten damals im Bereich der jüdischen Bibelexegese und legten einander in ihrer Korrespondenz ihre Resultate und Fortschritte, ihre neuen Entdeckungen sowie Interpretationen und Kritiken dar. Verbindendes Motiv und Ziel beider Gelehrten war die Verbreitung, Weiterleitung

30 Die monotheistische Idee, d. h. Gottesidee aufrechtzuerhalten gelang Menschen jüdischen Glaubens dank der strikten Einhaltung ethischer Prinzipien. Es waren jene ethischen Werte des Judentums wie Mitmenschlichkeit, Gerechtigkeit und Lauterkeit, die dabei halfen, jede Art von Verbrechen zu vermeiden und die – so Luzzatto – ein herrliches Zusammenleben in der Gesellschaft sicherten. Luzzatto an Lolli in Görz, 3. Mai 1832. In: Epistolario (wie Anm. 6), Nr. 96, S. 152–155.

31 Luzzatto, Lezioni di teologia morale (wie Anm. 13), S. 3, 9 u. 11 f.

und Bekanntmachung jüdischer Quellen, u. a. ganzer Codices und Manuskripte, wie z. B. von Stellen aus den mittelalterlichen Bibelkommentaren Saadia Gaons, Ibn Ezras, Maimonides' sowie Raschis. Bei beiden zeigte sich im Rahmen ihrer Deutung der Texte mittelalterlicher Bibelkommentatoren sowie bei der Erklärung besonderer Varianten von Wortlauten und Vokalisierungen eine sehr hohe Fachexpertise und vertieftes Fachwissen.[32] Geigers Absicht war es, seine Quellenbestände mit Luzzattos Vermögen in der Handschrifteninterpretation zusammenzuführen und dadurch idealerweise zu ergänzen.[33] Sowohl Geiger als auch Luzzatto verbanden, wenn auch in unterschiedlichem Maße, ihre umfassenden sprachwissenschaftlichen mit exegetischen Kenntnissen im Umgang mit biblischen und talmudischen Texten. Beiden Gelehrten galt das tiefgreifende Verständnis der Sprache, das aus einer sorgfältigen linguistischen und lexikalischen Erforschung des Textes erwuchs, als besonders zentrales, konstitutives Merkmal des Umgangs mit dem jüdischen literarischen Erbe. Es ist dabei besonders wichtig zu betonen, dass Abraham Geiger auf dem Feld der bibelexegetischen Studien eher eine Ausnahme darstellte, während bekanntlich die meisten deutsch-jüdischen Gelehrten – wie Leopold Zunz 1818 – das Studium der gesamten rabbinischen Literatur zum programmatischen Ziel der Wissenschaft des Judentums erkoren.

Italienisch-jüdische Gelehrte spezialisierten sich dagegen vor allem auf die Bibelexegese sowie auf die Analyse der Propheten und der poetischen Bibeltexte. Dabei erwies sich für diese Gruppe von Forschern die Einhaltung stilistischer und ästhetischer Merkmale als besonders wichtig. Dies alles zeugt von der intensiven Beschäftigung mit der biblischen Exegese, die in Italien den Rang einer hoch umstrittenen Disziplin nicht mehr verlor. Insbesondere hatten hier die bibelexegetischen Studien, die zuvor vernachlässigt worden waren, mit Luzzatto und seinen Studenten am Collegio einen unglaublichen Schwung und erhebliche wissenschaftliche Bedeutung auch über die Grenzen Italiens hinaus erhalten.

32 Vgl. z. B. Geiger an Luzzatto (Padua, 12. Februar 1850). Centro bibliografico Tullia Zevi, Rom, 2969.

33 Im Juli 1849 in einem Brief an Luzzatto musste Geiger anerkennen, dass er von Luzzattos freundlicher Bereitwilligkeit zur Förderung aller jüdischen literarischen Bestrebungen sehr angenehm bewegt sei. Geiger an Luzzatto (Padua, 10. Juli 1849). Centro bibliografico Tullia Zevi, Rom, 2975. Im darauffolgenden Brief betonte Geiger an Luzzatto in Bezug auf einige in seinem Besitz befindliche Fragmente Joseph Kimchis Folgendes: „[...] an Materialien fehlt es, wie Sie sehen, nicht [...], aber auch nicht an dem Willen, und ich habe Energie und Ausdauer genug, um meinen Willen zu Tat zu machen." Geiger an Luzzatto (Padua, 21. August 1849). Centro bibliografico Tullia Zevi, Rom, 2976.

Bibelexegese in Italien

Auch wenn der Beitrag der Vertreter der Wissenschaft des Judentums der ersten Generation zur Bibelforschung im Vergleich zur Talmudischen Literatur äußerst minimal blieb, war ihre Einstellung hierzu gleichwohl positiv.[34] Während für Gelehrte wie Abraham Geiger kanonische Texte wie die Tora auf einen menschlichen Ursprung zurückzuführen waren, mithin die Bibel eine Quelle wie jede andere darstellte, die es mit den Werkzeugen des Historikers kritisch zu interpretieren galt, wurde sie von institutionalisierten italienisch-jüdischen Gelehrtenkreisen mehrheitlich als heiliger Text noch in traditionelle Schemata eingeordnet. Auch für Männer wie Luzzatto galt die Bibel als Wort Gottes, als Heilige Geschichte Israels, die jedoch zugleich als literarische Quelle auch mit strengen philologischen und sprachwissenschaftlichen Werkzeugen untersucht werden konnte.

Die Bibelexegese als Disziplin hatte mit den Studien von Samuel David Luzzatto und seinem Kreis von Studenten in Italien eine besondere Reife erlangt und gehörte seit 1829 zusammen mit der hebräischen Philologie zu jenen Fächern, die von Luzzatto am Collegio von Padua unterrichtet wurden. 1829 verfasste Luzzatto eine kritische und hermeneutische Einführung zum Pentateuch; diese *Introduzione critica ed ermeneutica* wurde jedoch exklusiv für die Lehre am Collegio konzipiert und verwendet und nicht in Lehrbücher umgewandelt. Dennoch wurde dieser biblische Stoff innerhalb der Seminarräume des Collegio reichlich diskutiert und debattiert. Die *Einführung* wurde erst postum 1870 in Padua veröffentlicht.[35]

In ihr begründete Luzzatto seine methodologische Annäherung an die heiligen Texte des Pentateuchs, die sich für ihn als das jüdische Gesetz, als das Wort Gottes erwiesen, weshalb der Aufsatz auch nicht als distinktes Werk, sondern als inhaltlich organischer und ergänzender Teil seiner dogmatischen Theologie wahrgenommen werden sollte. In seiner Einführung stellte sich Luzzatto gegen die Meinung vieler protestantischer Orientalisten und Linguisten und vor allem gegen die Exegese vieler protestantischer Theologen, die in diesen fünf Büchern der Bibel kein stilistisches Kontinuum in der Evolution der hebräischen Sprache festgestellt und daher Moses' Autorschaft stark in Zweifel gezogen hatten.[36]

---

34 Vgl. Ran HaCohen: Reclaiming the Hebrew Bible. German-Jewish Reception of Biblical Criticism. Berlin u. New York 2010. S. 42.
35 Vgl. Samuel David Luzzatto: Introduzione critica ed ermeneutica scritta nell'anno 1829 ad uso degli alunni dell'istituto convitto rabbinico di Padova. Padova 1870.
36 Luzzatto, Introduzione (wie Anm. 35), S. VI.

Luzzatto zeigte in seiner Argumentation eine besonders starke Tendenz zum genauen lexikalischen und grammatikalischen Vergleich. Diese philologische und sprachwissenschaftliche Annäherung ergab sich aus der Erläuterung und Gegenüberstellung einzelner Wortkonstruktionen und Varianten in den unterschiedlichen Bibelversionen. Die Strenge seiner sprachwissenschaftlichen Argumentation verweist auf die systematische Einhaltung von philologischen und grammatikalischen Grundlagen, die sich stark auf die Methode von mittelalterlichen Autoren wie Saadia Gaon und Raschi bezogen. So beschreibt Luzzatto 1855 den Lesern des *Educatore Israelita* seine Herangehensweise:

> Meine Exegese stützt sich auf die Überzeugung vom Faktum übernatürlicher Offenbarungen, und sie steht, ohne blind den Auslegungen alter Bibelkommentatoren zu folgen, in fortgesetzter Auseinandersetzung mit den modernen Protestanten wie auch mit all jenen jüdischen Autoren jenseits der Alpen, die offen oder verdeckt denselben Prinzipien folgen.[37]

Auch Lelio Della Torre, Professor am Rabbinerseminar in Padua, versuchte, die primäre religiöse Bedeutung der Heiligen Schrift zu bewahren, wie er in der Vorrede seiner Psalmenübersetzung von 1845 deutlich machte.[38] Andere Gelehrte wie Isaak Samuel Reggio, der 1831 in der Vorrede zu seinem Werk über Jesaja ein in erster Linie linguistisches und philologisches Bestreben betont hatte, legten besonderen Wert auf die systematische Einhaltung wissenschaftlicher Standards.[39] Reggio bediente sich bei der interpretativen Erschließung des Textes auch einer vergleichenden Methode, so etwa in seiner Annäherung an die diversen und mehrsprachigen Versionen des Jesaja-Buchs.

Bereits seit den 1840er Jahren rezipierten auch deutsch-jüdische Publikationsorgane das vorrangige und dedizierte Interesse italienisch-jüdischer Forscher für bibelexegetische Studien. Psalmenübersetzungen sowie Übersetzungen der einzelnen Prophetenbücher in italienischer Sprache wurden gelesen und in

37 „Quindi anche la mia Esegesi ritiene la realtà delle sovrannaturali Rivelazioni, e senza seguire alla cieca le interpretazioni degli antichi, è in lotta continua coi moderni protestanti, e quindi con tutti quegli scrittori israeliti oltramontani, che apertamente o copertamente sono animati dai medesimi principii“. Samuel David Luzzatto: Annunzio tipografico. Il profeta Isaia, volgarizzato e commentato ad uso degli Israeliti da S. D. Luzzatto. In: L'Educatore Israelita 3. Padova 1855. S. 242–244, hier S. 244.

38 Lelio Della Torre: I Salmi volgarizzati sul testo massoretico ed illustrati con argomento e note dal Rabbino Lelio Della Torre, Professore nell'Istituto Convitto Rabbinico, Socio corrispondente dell'I.R. Accademia di scienze, lettere e arti di Padova. Parte prima: Testo, traduzione ed argomenti. Wien 1845.

39 Isaak Samuel Reggio, Il libro d'Isaia versione poetica fatta sull'originale testo ebraico, da Isacco Reggio, già professore d'umanità nell'imp. reg. ginnasio di Gorizia. Udine 1831. S. 7.

zahlreichen deutsch-jüdischen Periodika kommentiert und angepriesen, wobei die Rezensenten die besondere linguistische und stilistische Kompetenz der italienischen Übersetzungen würdigten.[40]

Luzzattos Werke galten immer noch als zentrale Nachschlagewerke für deutsch-jüdische Forscher.[41] Kennzeichnend für die Zeit und die Entwicklung der exegetischen Studien in Italien ist die Tatsache, dass vom Collegio Rabbinico als institutioneller rabbinischer Einrichtung bis in die 1860er und 1870er Jahre keine Fachliteratur sowie keine die gesamte Bibel behandelnden Kommentare für die Öffentlichkeit konzipiert wurden. Die biblische Forschung blieb wissenschaftlich und institutionell innerhalb einer rabbinischen Forschungsstätte angesiedelt. Die Bibelforschung wurde bis zu Luzzattos Tod und darüber hinaus in vielerlei Hinsicht durch seine Persönlichkeit beeinflusst.

Definitionen der jüdischen Geschichte in Italien

Sicher hatte der zentrale Stellenwert der jüdischen Geschichte für die deutschen Vertreter der Wissenschaft des Judentums und die judaistischen Studien Wirkungen und Ausstrahlung auch auf benachbarte Länder wie Italien. Das hohe Niveau historischer Werke in deutscher Sprache wie derjenigen von Isaak Markus Jost (1793 – 1860) sowie der Zuwachs von historischen Spezialstudien wurde später mit unterschiedlichen Reaktionen von einigen italienisch-jüdischen Gelehrten und Publizisten rezipiert und diese Arbeiten in ihrem bahnbrechenden wissenschaftlichen Wert geschätzt. Das Studium der jüdischen Geschichte erhielt als Institutionengeschichte gemeinsam mit anderen Disziplinen in Padua mit den Vorlesungen von Samuel David Luzzatto am Collegio einen akademischen Rang. Das Fach „jüdische Geschichte“ wurde als Religionsgeschichte, als Geschichte mit starkem Schwerpunkt im biblischen Judentum aufgefasst, blieb aber so zumin-

40 Der hohe ästhetisch-literarische Wert der italienischen Bibelausgaben wurde als herausstechende und prägende Charakteristik vieler exegetischer Publikationen in italienischer Sprache begrüßt. Die Fortschritte der Bibelexegese von Autoren wie Reggio, Luzzatto, Marco Mortara und Della Torre wurden mit großen Erwartungen beobachtet. Vgl. Adolf Jellinek: I Salmi volgarizzati sul testo masoretico ed illustrati con argomenti e note dal Rabbino Lelio Della Torre, Professore nell’Istituto Convitto Rabbinico etc. Parte I: Testo, traduzione ed argomenti. Wien 1845. 8. v. Schmidt und Busch. (S. 262.). In: Literaturblatt des Orients 7 (9) (26. Februar 1846). S. 135 f.

41 Zur Wahrnehmung der bibelexegetischen Werke Luzzattos in der deutsch-jüdischen Presse siehe Leopold Löw: Die Klage über Indifferentismus. In: Ben Chananja 1 1 (1858). S. 3 – 10, hier S. 9; Leopold Löw: Literarische Anzeigen. Elementi del caldeo biblico e del dialetto talmudico babilonese, di Samuel David Luzzatto da Trieste, Professore nell’Istituto Rabbinico di Padova, socio dell’I.R. Accademia di Padova. In: Ben Chananja 9 36 (1866). S. 639 f.

dest im Rahmen einer jüdisch-konfessionellen Institution in die Ausbildung von zukünftigen Rabbinern eingebunden.

Ab den 1860er Jahren wurden von italienischen Rabbinern und Laien in Form von Artikeln in der italienisch-jüdischen Presse Aufrufe zur Konzipierung von dezidierten Programmen für das Studium der Geschichte als Hauptfach für jüdische Studenten schon für das Gymnasialstudium verfasst. So plädierte der Rabbiner und Publizist Flaminio Servi (1841–1904) aus Piemont in vielen Artikeln in der italienisch-jüdischen Presse für die Stiftung eines Lehrstuhls für jüdische Geschichte an einem Rabbinerseminar,[42] jedoch ohne die universitären und die säkularen akademischen Strukturen ins Spiel zu bringen. Man suchte damit innerhalb eines jüdisch-konfessionellen Milieus einen festgelegten Wissenschaftsbereich zu definieren, doch gab es darüber hinaus in Italien keine Suche nach Akzeptanz und Institutionalisierung dieser Disziplin in einem christlich-akademischen Umfeld.[43]

Während ein Großteil der italienisch-jüdischen Publizisten für erkennbar jüdische Geschichtswerke sowie für vornehmlich altertumswissenschaftliche Studien eintrat, unterstützten seit den 1860er Jahren einige wenige Stimmen in der italienisch-jüdischen Presse einen anderen Ansatz, der sich stark am Vorbild der deutschsprachigen Wissenschaft des Judentums orientierte. Wie die deutsch-jüdischen Historiker schrieben sie der jüdischen Geschichtsschreibung eine maßgebliche Stellung als „Herrin aller Wissenschaften" („Signora di ogni scienza") zu,[44] welcher der Rang einer eigenständigen Wissenschaft zukommen sollte. Manche Gelehrte favorisierten bei der Rekonstruktion der jüdischen Vergangenheit, zum Teil unter dem Einfluss von Heinrich Graetz, eine starke Akzentuierung der Sozial- und Politikgeschichte und nicht zuletzt eine detaillierte Abhandlung der jüdischen Beziehungen zu anderen Völkern und Nationen.[45]

Gelehrte wie Moisé Colombo verstanden die jüdische Geschichte als Teil der Universalgeschichte sowie als Teil der Weltgeschichte der Menschheit. Daher sollte das Studium der jüdischen Geschichte neben der Zeit des alten Israel und der Epoche des Mittelalters auch eine Ideengeschichte und deren prägende Kraft für das Judentum einbeziehen. Colombo erblickte im Denken von Maimonides, Mendelssohn und Spinoza die unbedingte Voraussetzung für eine jüdische „Re-

42 Flaminio Servi: Lettera ad un amico. Sul Bisogno degl'Israeliti di studiare la storia Giudaica. In: L'Educatore Israelita 8 (1860). S. 289–293.
43 Servi, Lettera (wie Anm. 42), S. 291.
44 Aronne Curiel: Movimento intellettuale del Giudaismo contemporaneo. In: Il Corriere Israelitico 7 (1868–1869). S. 123–128, hier S. 123.
45 Moisé Colombo: Sullo studio della storia israelitica. In: L'Educatore Israelita 16 (1868). S. 173–176, hier S. 174.

aktion“,[46] die zur Akkulturation beitragen und der die jüdischen Studien neue Impulse verleihen sollte. Auch Colombo betonte in seinen Presse-Beiträgen in den 1860er-Jahren die zentrale Stellung der Bibel und der jüdischen Geschichte für die jüdische Studien, unterstrich aber gleichfalls, dass diese Studien zur jüdischen Altertumsgeschichte nur säkulare Intellektuelle und Forscher hätten unternehmen sollen, da die jüdische Geschichte ein Feld sei, das nicht den Rabbinern überlassen werden sollte.[47]

Andere Rabbiner wie Esdra Pontremoli (1818 – 1888) aus Piemont nahmen die Geschichte des deutsch-jüdischen Historikers Isaak Markus Jost als Vorbild. [48] Die jüdische Altertumsgeschichte solle, so Pontremoli, in Forschung und Lehre auf der Basis einer neuartigen Auffassung von geschichtlichen Studien umorganisiert werden. Dafür sei nicht nur die Geschichte der biblischen Zeiten, sondern auch die neueste Geschichte zu berücksichtigen, um eine fortschrittliche, moderne Auffassung von Geschichte voranzutreiben, die sich nah an den Konzeptionen deutsch-jüdischer Historiker der Zeit orientierte. Parallel dazu hielt er eine gründliche Auseinandersetzung mit der italienischen Geschichte für wichtig, die die jüdische Geschichte im Zusammenhang mit den zeitgenössischen kulturellen, politischen und intellektuellen Entwicklungen in Italien ins Auge fasst. Die für die italienischen Juden dringliche Auseinandersetzung mit Heimatgeschichte,[49] mit der *storia patria*, sollte dabei weniger wie Servi die jüdische Nationalgeschichte akzentuieren oder eine exklusiv jüdische nationale Errungenschaft, welche die Anerkennung eines exklusiv innerjüdischen Forschungsmilieus vorauszusetzen hätte, sondern vielmehr Ausdruck einer universalgeschichtlichen Perspektive sein, die keine Abgrenzung zwischen einer jüdischen und einer universalen Geschichte vornimmt. Aus dieser Perspektive, die insgesamt an Josts Geschichtskonzeption erinnert, spielte jedoch weniger ein europäischer Zeitgeist, wie bei Isaak Markus Jost,[50] sondern vielmehr ein romantischer eine maßgebliche Rolle – und vor allem die italienische Bildungstradition.

Pontremoli setzte in seinem Konzept von *storia patria* eine unbedingte Loyalität und Zugehörigkeit zu Italien und seiner Geschichte, also der neuen

46 Colombo, Sullo studio (wie Anm. 45), S. 175.

47 Colombo, Sullo studio (wie Anm. 45), S. 174.

48 Esdra Pontremoli (1818 – 1888) wurde in Ivrea in Piemont geboren und leitete 1853 bis 1871 mit Rabbiner Giuseppe Levi das Periodikum *L’Educatore Israelita*.

49 Esdra Pontremoli: Al Sig. Moisé Colombo. In: L’Educatore Israelita 16 (1868). S. 197 – 201, hier S. 198 u. S. 200.

50 Wyrwa, Die europäischen Seiten (wie Anm. 3), S. 21.

Heimat, [51] voraus und betonte die Notwendigkeit eines vertieften Studiums der neueren und zeitgenössischen italienischen Geschichte. Außerdem legte er großen Wert auf eine fundierte Einordnung von jüdischen Literaten und Denkern vergangener Zeiten in den umfassenden Kontext von Ereignissen und Persönlichkeiten der italienischen Geschichte.[52]

Wissenschaft des Judentums in Italien: Ein eigener Weg?

Die Mehrheit der italienisch-jüdischen Forscher hatte konfessionelle Interessen nie komplett aus der literaturhistorischen, bibelexegetischen und historischen Forschung verbannt, wie es der repräsentativste Gelehrte der Wissenschaft des Judentums, Leopold Zunz, Anfang des 19. Jahrhunderts in seinen programmatischen Schriften angestrebt hatte. Für die meisten italienisch-jüdischen Gelehrten noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts blieb eine solche Forderung unannehmbar. In ihrer Vorstellung von Theologie, Literatur und jüdischer Geschichte, die viele italienische Publizisten, Denker und Rabbiner teilten, gab es keinen Bedarf für die Einbeziehung eines breiteren, externen Kontextes, wie sie auf deutsch-jüdischer Seite angestrebt wurde. Auf beiden Seiten war damals aber ein Bedürfnis vorhanden, definierbare Kenntnisse in Bezug auf das jüdische Wissen zu vermitteln. So war es Leopold Zunz mit seiner Systematisierung der

51 Pontremoli wies auf die Namen von italienischen Historikern und Politikern und deren Werke hin. Als besonders wichtig erwiesen sich Historiker wie Niccolò Machiavelli und Francesco Guicciardini, die als die italienischen Historiker schlechthin wahrgenommen wurden. Pontremoli, Al Sig. Moisé Colombo (wie Anm. 49), S. 200.

52 Pontremoli wies in seiner Replik an Colombo auf bedeutende Geschichtsschreiber und zugleich Politiker seiner Zeit hin, die von Geschichtstheorien und Ideen der Romantik stark geprägt wurden. Dazu zählte etwa der Schweizer Historiker Jean-Charles-Léonard Sismonde (1773–1842), der stark von den Theorien Jean-Jacques Rousseaus inspiriert wurde und Verfasser einer mehrbändigen *Histoire des républiques italiennes du Moyen-âge* (1807–1808, 1809–1818) war. Pontremoli zitierte auch den französischen Geschichtsschreiber Pierre Daru (1767–1829) und zeitgenössische italienische Historiker wie Pietro Colletta (1775–1831) und Cesare Cantú (1804–1895), der ein monumentales enzyklopädisches Geschichtswerk (*Storia universale*) sowie unzählige Geschichtsromane vor allem Mitte der 1850er Jahre verfasst hatte. Pontremoli stellte sich parallel dazu eine jüdische Wissenschaftsgeschichte vor, die das Wirken von bedeutenden jüdischen Wissenschaftlern wie Mathematikern, Physikern, Medizinern und Naturwissenschaftlern betonte. Es sollte eine Geschichte der Entdeckungen und der Erfolge jüdischer Wissenschaftler entstehen, die in vielen Disziplinen herausragende Resultate erzielt hatten. Pontremoli, Al Sig. Moisé Colombo (wie Anm. 49), S. 200.

Disziplinen in vergleichbarer Weise um eine Wissenschaft des Judentums zu tun wie Samuel David Luzzatto mit seinen Theologievorlesungen und Geschichtslehrbüchern am Collegio Rabbinico und seinem philanthropischen Anliegen. Wissenschaft lief jedoch nur für deutsch-jüdische Gelehrte auf disziplinäre Einheitlichkeit, Neutralität und Konformität hinaus. Auf italienischer Seite dagegen ging es weder um Gleichförmigkeit noch um eine einheitliche Systematik der jüdischen Studien. Die Absicht von Gelehrten wie Luzzatto und Servi – im Gegensatz zu den deutsch-jüdischen Wissenschaftlern – bestand vielmehr darin, die wissenschaftliche Erforschung des jüdischen Wissenskorpus zu etablieren, ohne einen universitären Habitus für notwendig zu erachten, dabei aber dennoch institutionell verankert zu bleiben. Zum anderen musste das Korpus der jüdischen Disziplinen unter einem selbstkritischen Blick betrachtet, umgewandelt und für einen vornehmlich innerjüdischen Gebrauch neu geschrieben werden. Das Collegio Rabbinico wurde jedoch nicht zum Zentrum der jüdischen Studien und Wissenschaft in Italien.

Nur einzelne Stimmen wie diejenige Colombos nahmen starken Bezug auf das deutsch-jüdische Vorbild und auf deutsch-jüdische Modelle der Geschichtsschreibung. Sie hätten allerdings der Geschichte und Literatur des Judentums als Fächern – anders als einer religionsorientierten jüdischen Wissenschaft oder einer Theologie – eher noch eine Chance an jüdischen Fachbereichen in Universitäten in Italien gegeben.

Es war utopisch zu denken, dass nach der Gründung des italienischen Königreichs 1861 einheitliche und allgemeingültige wissenschaftliche Methoden und eine allgemein geteilte Herangehensweise an das Studium und die Erforschung der jüdischen Geschichte sowie der biblischen und rabbinischen Literatur entstehen könnten – zu unterschiedlich und zu vielfältig waren die Tendenzen und Traditionen, die Methoden und Herangehensweisen innerhalb des italienischen Judentums. Zu zahlreich blieben die Varianten, in denen wissenschaftliche Forschung und Wissenschaftsinstitutionen von jüdischen Gelehrten betrieben wurden, und die jeweiligen zugrundeliegenden Wertvorstellungen. Diese unterschiedlichen Seelen des italienischen Judentums erwiesen sich letztlich als politisch und ideologisch nicht kompatibel in ihrem Bestreben, zeitgenössische Denkweisen und moderne kritische Standards sowie eine neue jüdische Religiosität mit der jüdischen Tradition zusammenzuschließen.

Kerstin von der Krone

Die Einheit von „Leben und Lehre“ zwischen Verwissenschaftlichung und Bildungsreform

Abstract: This chapter examines 19th century Jewish knowledge – its conceptualization, production and dissemination in the context of two key and entangled projects of German Jewry: modern Jewish scholarship, i.e., Wissenschaft des Judentums, and Jewish education. Both projects drew on the Haskalah and its critique of traditional concepts of Jewish teaching and learning. Both promoted the engagement with worldy, i.e., secular knowledge and redefined the very idea of Jewish knowledge.

This chapter explores, firstly, the personal, institutional, and structural ties between 19th century Jewish education and scholarship. Secondly, it discusses a related project: the establishment of a new kind of Jewish book culture, that (re-) presented Judaism, Jewish history and culture not only in German but in the language of 19th century scholarly and educational thought. While Wissenschaft des Judentums itself became a project of a small elite, these texts, written by scholars and educators as well aimed at preserving the union of „Leben und Lehre“.

Franz Rosenzweig, Hermann Cohen und das „jüdische Bildungsproblem“

Im Herbst 1917 trug Franz Rosenzweig (1886 – 1929), in Form eines offenen Briefes, ein in seinen Augen existentielles Problem des deutschen Judentums an Hermann Cohen (1842 – 1918) heran: die Frage jüdischer Bildung und die Heranführung der Jugend an jüdisches Wissen.[1] Rosenzweigs Blick auf jüdische Erziehung und Bildung gründete in seiner eigenen Kindheit und Jugend, in der er nur wenig mit jüdischer Kultur und jüdischem Wissen in Berührung kam, und dem eigenen Suchen, das ihn zunächst mit der Konversion liebäugeln ließ und das im Ange-

1 Franz Rosenzweig: Zeit ists … Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks. An Hermann Cohen. München 1918. Hermann Cohen veröffentlichte eine gekürzte Fassung des offenen Briefes in den Neuen Jüdischen Monatsheften (2 [1917 – 1918]. S. 133 – 135). Zitate sind der ausführlichen Fassung entnommen.

 https://doi.org/10.1515/9783110772388-007

sicht der existentiellen Erfahrung des Ersten Weltkrieges und der Lebenswelt des osteuropäischen Judentums in seiner ganz eigenen philosophisch-theologischen Lesung mündete.[2] Rosenzweig überschrieb seinen offenen Brief an Cohen mit Psalm 119,126 und unterstrich mit „Zeit ists …" die existentielle Dringlichkeit des hier diskutierten „jüdischen Bildungsproblems".

Im Zuge der Verwissenschaftlichung jüdischer Gelehrsamkeit im 19. Jahrhundert, so Rosenzweig, war es zu einer Konzentration jüdischen Wissens in den Händen weniger gekommen, bei gleichzeitigem Wissensverlust in der jüdischen Allgemeinheit.[3] Dem entgegen stellte er eine idealisierte Rezeption traditioneller jüdischer Gelehrsamkeit als kollektive Aufgabe. Zugleich hatte die Familie ihre Funktion als Trägerin jüdischen Wissens verloren.

Um dem bestehenden Mangel an jüdischer Bildung vor allem in der Jugend entgegenzuwirken und die alte Einheit zwischen „Leben und Lehre" wiederherzustellen, schlug Rosenzweig die Gründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums vor. Ein Stipendienprogramm für Lehrer sollte es diesen ermöglichen, als Mitglieder der Akademie der Gemeinschaft jüdischer Gelehrter verbunden zu bleiben und zugleich als Religionslehrer in den Gemeinden zu wirken. Überhaupt maß Rosenzweig dem schulischen Religionsunterricht eine herausragende Stellung für die Vermittlung jüdischen Wissens zu, welche in einem detaillierten Lehrplan vom Elementarunterricht bis zum Abitur Ausdruck fand.[4] An keiner Stelle nahm er jedoch Bezug auf bestehende Praktiken des jüdischen Religionsunterrichts, der zahlreiche jüdische Schüler in Deutschland erreichte und der meist vier Lehrbereiche umfasste:[5] Hebräisch, Bibel-Lektüre, biblische und jüdische Geschichte sowie Religions- und Sittenlehre, die systematisch in die Grundbegriffe des Judentums einführte.[6] Rosenzweigs Curriculum wich hiervon

2 Benjamin Pollock: Franz Rosenzweig's Conversions: World Denial and World Redemption. Bloomington 2014; Nahum Glatzer: Franz Rosenzweig: His Life and Thought. Philadelphia 1953.
3 Rosenzweig, Zeit ists (wie Anm. 1), S. 20. Zu Rosenzweigs Wissenschaftsverständnis vgl. Paul Mendes-Flohr: Franz Rosenzweig and the Crisis of Historicism. In: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Hrsg. von Paul Mendes-Flohr. Detroit 1991. S. 311–337.
4 Rosenzweig, Zeit ists (wie Anm. 1), S. 6.
5 Es existieren wenige umfassende Statistiken zum jüdischen Religionsunterricht in Deutschland. Das Bureau für Statistik der Juden ermittelte für 1906, dass zwischen 35–68 % der jüdischen Kinder in den deutschen Provinzen einen formellen Religionsunterricht erhielten, mit dem geringsten Anteil in Brandenburg, einschließlich Berlin und dem höchsten in Sachsen. Jakob Thon: Die jüdischen Gemeinden und Vereine in Deutschland. Berlin 1906. S. 22.
6 Gemäß dem „Normal-Lehrplan für die jüdische Religionsschule", der 1883 vom Deutsch-Israelitischen Gemeindebund erarbeitet wurde. Central Archive for the History of the Jewish People Jerusalem (CAHJP). Archiv des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes. M1–8a. Dabei handelte

insofern ab, als er weder einen gesonderten Geschichtsunterricht für notwendig erachtete noch eine systematische Religionslehre. Dem Bildungsprogramm der Haskala nicht unähnlich, sollte das Studium von Hebräisch und Bibel im Zentrum stehen. Rosenzweigs Lehrplan ähnelte aber auch traditionellen Lehrpraktiken, etwa indem er die Bedeutung des *Siddur* als Lehrmittel hervorhob und das Studium der Bibel mit Raschis Kommentar vorsah. Fortgeschrittene Schüler sollten zudem mit Talmud und Midrasch, der „exilischen Literatur“[7] und jüdischer Philosophie[8] vertraut gemacht werden.

Hermann Cohen, der wohl bedeutendste deutsch-jüdische Philosoph seiner Zeit, wurde von Rosenzweig hier als Repräsentant der Wissenschaft des Judentums angesprochen und zum Handeln aufgerufen. Cohens wohlwollende Reaktion lässt sich mit seinem besonderen Verhältnis zur jüdischen Wissenschaft begründen, das keineswegs affirmativ war, sondern geprägt von einer kritischen Auseinandersetzung. In dem Aufsatz *Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an höheren jüdischen Lehranstalten*, der Anfang 1904 in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* erschien,[9] hatte auch Cohen die wachsende Distanz zwischen jüdischer Wissenschaft und den Anforderungen der jüdischen Alltagswelt problematisiert. Mit Blick auf die Absolventen der Rabbinerseminare und deren spätere Funktion in den Gemeinden betonte er: „Es besteht im Judentum ursprünglich und an sich gar kein Unterscheid zwischen Leben und Lehre.“[10] Vielmehr forderte er die Wissenschaft des Judentums auf, ihren Schwerpunkt von der „Geschichte in die Systematik“ zu verlagern,[11] da nicht die Historisierung des Judentums seine „Fortentwicklung“ sichern könne, sondern nur dessen religionsphilosophische Begründung.[12]

---

es sich um eine Empfehlung. Vgl. Mordechai Eliav: Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und Emanzipation. Münster 2001.

7 „Von Philo und Saadia über Gabirol und Ibn Esra, Juda Ha-Levi und Maimonides, Gersonides und Albo weiter zu Caro und Isserles bis hin zu Mendelsohn und Zunz und je nach der Neigung des Lehrers auch noch weiter in unsere Zeit […].“ Rosenzweig, Zeit ists (wie Anm. 1), S. 6.

8 Als Gegenstand des letzten Schuljahres und mit Fokus auf mittelalterliche jüdische Philosophie, z. B. Yehuda Ha-Levis *Kusari*, die Ikkarim, Maimonides’ *More Nevuchim* oder Bachja Ibn Padudas *Sefer Choboth HaLevovot*. Rosenzweig, Zeit ists (wie Anm. 1), S. 6.

9 Hermann Cohen: Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 48 (1) (1904). S. 2–21.

10 Cohen, Errichtung von Lehrstühlen (wie Anm. 9), S. 2–21.

11 „Wenn daher hier für den systematischen Lehrvortrag von Ethik und Religionsphilosophie plädirt wird, so soll damit durchaus nicht das Band gelockert werden, welches die Systematik der Philosophie überhaupt mit der Geschichte der Philosophie verknüpft. Nur soll der Meinung entgegengetreten werden, dass es der richtige Weg sei, den systematischen Lehrvortrag auf den

In seiner Antwort auf Rosenzweig 1918 vermerkte denn auch Cohen eine „Verminderung oder gar das Verschwinden der jüdischen Gelehrsamkeit unter den modernen Juden" und hielt fest, dass jüdische Gelehrsamkeit gegenwärtig fast ausschließlich auf das Rabbinat beziehungsweise die Institutionen der Rabbinerausbildung beschränkt sei.[13] Dies begründe letztlich ein „Missverhältnis", das die Erfüllung einer der grundlegendsten Funktion der jüdischen Wissenschaft behindere, nämlich die „Erhaltung des geistigen Lebens" des Judentums.[14]

Cohen unterstützte Rosenzweigs Initiative, auch wenn er sich weniger für die unmittelbare Bildungsarbeit in den Gemeinden interessierte und vielmehr einen Ort jüdischen Forschens und Denkens jenseits der Rabbinerausbildung schaffen wollte. Noch im Frühjahr 1918 leitete Cohen erste Schritte zur Gründung der Akademie in die Wege, welche nach seinem Tod im April zur Konstituierung des Vereins zur Gründung und Erhaltung der Akademie für die Wissenschaft des Judentums führten.[15]

Im Mai 1919 nahm die Akademie ihre Arbeit als „rein wissenschaftliche Institution" und mit einem vornehmlich historischen Forschungsprogramm auf. Damit wich sie in vielerlei Hinsicht von Rosenzweigs und Cohens Vorstellungen ab. Die von Rosenzweig propagierte breite gesellschaftliche Bildungsarbeit blieb unberücksichtigt, er selbst nahm keine offizielle Rolle ein und erfuhr keinerlei Würdigung als Ideengeber. Rosenzweig wandte sich wenig später einem anderen Bildungsprojekt zu, der Lehrhausbewegung, die, angelehnt an das rabbinische *Beit Midrasch*, eine neue Form jüdischen Lernens förderte.[16]

Rosenzweigs Kritik an der Wissenschaft des Judentums als einem elitären Projekt jüdischer Intellektueller und Gelehrter war in sich nicht neu und wurde von der osteuropäischen und deutschen Orthodoxie sowie von Zionisten geteilt. Die Folgen der Spezialisierung und Professionalisierung wurden aber auch innerhalb der jüdischen Wissenschaft diskutiert, vermehrt im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts im Umfeld jüdischer Bildungs- und Geschichtsvereine und po-

---

geschichtlichen zu begründen; und dass für beide Aufgaben, insbesondere angesichts der Complication mit dem Arabisten [sic!], die Eine philologische Kraft ausreichend sei." Cohen, Errichtung von Lehrstühlen (wie Anm. 9), S. 5.

12 Cohen, Errichtung von Lehrstühlen (wie Anm. 9), S. 8.

13 Hermann Cohen: Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums. In: Neue Jüdische Monatshefte 2 (1917–1918). S. 254–259, hier S. 254.

14 Cohen, Begründung (wie Anm. 13), S. 255.

15 Zum Verein vgl. David N. Myers: The Fall and Rise of Jewish Historicism: The Evolution of the Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1919–1934). In: Hebrew Union College Annual 73 (1992). S. 107–144, hier S. 116.

16 Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000. S. 81–113.

pulärwissenschaftlich ausgerichteter Zeitschriftenprojekte, welche gleichfalls eine Entfremdung von „Leben“ und „Lehre“, resultierend aus dem Prozess der Verwissenschaftlichung, feststellten.[17]

Rosenzweigs *Zeit ists …* formuliert diese Kritik unter grundlegend anderen Vorzeichen, aus einer Fundamental-Kritik am bildungsbürgerlichen Selbstverständnis des deutschen Judentums und vor dem Hintergrund der existentiellen Erfahrung des Erstens Weltkrieges. Sie soll im Folgenden Anlass bieten, das Verhältnis von Wissenschaft des Judentums und jüdischer Bildung und Erziehung mit Blick auf ihre personellen und institutionellen, strukturellen und konzeptionellen Verflechtungen im langen 19. Jahrhundert genauer zu betrachten.

Wissenschaft des Judentums und jüdische Bildung

Seit dem späten 18. Jahrhundert erfuhr das jüdische Erziehungswesen einen fundamentalen Umbruch, zunächst getragen von den Bildungsreformen der Haskala. Die nachfolgende Generation von Reformern, Pädagogen, Rabbinern und Gelehrten – häufig mit der Wissenschaft des Judentums verbunden – schloss hieran an. Die Bestrebungen zur Erneuerung des jüdischen Erziehungswesens gründeten dabei auf der sukzessiven Internalisierung des sich gerade erst ausbildenden modernen Bildungsbegriffs, der Integration neuer Lehrinhalte und wissenschaftlicher Ordnungs- und Deutungsmuster sowie der Adaption neuer didaktischer Methoden und pädagogischer Konzepte.[18]

Zugleich nahm im Zuge der Emanzipation der Einfluss staatlichen Handelns auf das jüdische Erziehungswesen zu, wie überhaupt das Interesse des Staates an Erziehung und Bildung seiner Untertanen vor dem Hintergrund der Staatsreformen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts an Bedeutung gewann.[19] So wie die Wissenschaft des Judentums nicht ohne die moderne Universität zu denken ist, so muss eine historische Betrachtung der Transformation jüdischer Bildung und Erziehung im 19. Jahrhundert jenseits der jüdischen Bildungsdebatten die

17 Kerstin von der Krone: Wissenschaft in Öffentlichkeit: Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften. Berlin 2012. S. 90–96.

18 Vgl. u. a. Ingrid Lohmann [u. a.] (Hrsg.): Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform: Analysen zum späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Münster 2002; Shmuel Feiner: Haskala – Jüdische Aufklärung: Geschichte einer kulturellen Revolution. Hildesheim 2007.

19 Vgl. Jacob Katz: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft: jüdische Emanzipation 1770–1870. Frankfurt am Main 1986; David Sorkin: The Transformation of German Jewry, 1780–1840. New York 1987; Eliav, Jüdische Erziehung (wie Anm. 6).

bildungspolitischen Elemente der Emanzipationspolitik ebenso berücksichtigen wie die Entstehung des öffentlichen Schulwesens und den modernen Bildungsbegriff.

Institutionelle Verflechtungen zwischen jüdischer Wissenschaft und jüdischer Bildung

Bereits die erste Institution der Wissenschaft des Judentums, der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (1819 – 1824),[20] widmete sich der jüdischen Erziehung und Bildung und zählte zu seinen Aktivitäten eine Unterrichtsanstalt. Diese nahm im November 1821 ihre Tätigkeit auf und sollte der Vorbereitung auf das Universitätsstudium dienen. Zu den Unterrichtsfächern zählten Deutsch, Latein, Geometrie, Arithmetik, Griechisch, Hebräisch und Französisch, Geschichte, Geografie und Deklamation. Umstritten war die Frage des Religionsunterrichts. Einige Vereinsmitglieder wie Eduard Gans lehnten ihn grundsätzlich ab, andere wie Leopold Zunz sahen diese Aufgabe an anderer Stelle, z. B. in der Familie, besser aufgehoben.[21] Auch wurde der Vorschlag, ein Religionsbuch herauszugeben, abgelehnt. Zu den Lehrern der Unterrichtsanstalt zählten Eduard Gans (1797–1839), Isaac Levin Auerbach (1791–1853), Moses Moser (1797–1838), Immanuel Wohlwill (1799 – 1847), Leopold Zunz (1794 – 1886) und für eine kurze Zeit Heinrich Heine (1797–1856).[22] Formal waren die Vereinsmitglieder dazu verpflichtet, drei Stunden pro Woche zu unterrichten, dem kamen aber nur wenige kontinuierlich nach. Auch wenn der Unterrichtsanstalt wenig Erfolg beschieden war – sie wurde im Mai 1823 geschlossen[23] – spielten Bildung und Erziehung eine herausragende Rolle im Leben vieler Vereinsmitglieder während und nach Bestehen des Vereins.

20 Vgl. Rachel Livneh-Freudenthal: Der „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden" (1819 – 1824) zwischen Staatskonformismus und Staatskritik. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 20 (1991). S. 103 – 125; Siegfried Ucko: Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums. Motive des Kulturvereins vom Jahre 1819. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 5 (1935). S. 1 – 34.

21 Ucko, Geistesgeschichtliche Grundlagen (wie Anm. 20), S. 16 – 19.

22 Edith Lutz: Der „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden" und sein Mitglied Heinrich Heine. Stuttgart 1997. S. 135 – 155.

23 Leopold Zunz: Sendschreiben des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden an die Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Berlin. In: Vierzehnte Nachricht von dem Zustande der jüdischen Freyschule in Berlin. Hrsg. von Lazarus Bendavid. Berlin 1823. Abgedruckt in: Chevrat Chinuch Nearim: Die jüdische Freischule in Berlin (1778 – 1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kultusreform: eine Quellensammlung. Bd. 1, Teil 2. Hrsg. von Ingrid Lohmann u. Uta Lohmann. Münster 2001. S. 1013 – 1015.

Von den 81 ordentlichen und außerordentlichen Mitgliedern übten 15 im Laufe ihres Lebens mindestens zeitweise Lehrberufe aus, sieben wirkten als Schulleiter, darunter Lazarus Bendavid (1762 – 1832) in Berlin, Samuel Meyer Ehrenberg (1773 – 1853) in Wolfenbüttel, David Fränkel (1770 – 1865) in Dessau, Michael Heß (1783 – 1860), Joseph Johlson (1777 – 1851) und Isaak Markus Jost (1793 – 1860) in Frankfurt am Main, Eduard Kley (1789 – 1867) in Hamburg, wo zunächst auch Immanuel Wohlwill (1799 – 1847) wirkte, bevor er Direktor der Jacobsonschule in Seesen wurde, und Joseph Perl (1773 – 1839) in Tarnopol. Leopold Zunz wiederum war nicht selbst als Lehrer tätig, jedoch auf verschiedenen Ebenen in Bildungsfragen involviert, am sichtbarsten in der Funktion als Direktor des 1840 gegründeten Berliner Jüdischen Lehrerseminars.[24]

Die institutionelle Verflechtung von Wissenschaft des Judentums und jüdischer Bildung hatte im 19. und frühen 20. Jahrhundert Bestand, auch wenn sich der Charakter dieser Beziehung im Zuge von Professionalisierung und Spezialisierung veränderte. Dies zeigt sich besonders deutlich an der modernen Rabbiner- und Lehrerausbildung, die zunächst als gemeinsames Unterfangen betrachtet wurde. Hatte die Unterrichtsanstalt des Culturvereins vornehmlich zum Ziel, jüdische Jugendliche auf das Universitätsstudium vorzubereiten und vor allem in jene Fächer einzuführen, die nicht zum Curriculum traditioneller jüdischer Erziehung zählten, so sahen sich angehende jüdische Lehrer und Gelehrte im frühen 19. Jahrhundert zunehmend mit dem Problem konfrontiert, dass es überhaupt an Orten für eine höhere jüdische Bildung fehlte. Die Anzahl der *Jeschiwot* im deutschsprachigen Europa hatte bereits in der Frühen Neuzeit abgenommen. Zu Beginn des 19. Jahrhundert verschärfte sich die Situation auch aufgrund direkter und indirekter staatlicher Eingriffe. Die *Jeschiwa* in Fürth wurde 1824 auf Veranlassung des Bayerischen Staates geschlossen.[25] Parallel hierzu zeigte die Emanzipationsgesetzgebung zum jüdischen Schulwesen Wirkung, welche die Gemeinden zur Gründung und meist auch Finanzierung jüdischer Elementarschulen verpflichtete und jüdischen Lehrern eine staatlich anerkannte Qualifikation abverlangte. Damit stellte sich das Problem einer formellen jüdischen Lehrerausbildung.[26] Jüdische Studenten konnten inzwischen zwar Universitäten und zunehmend auch Lehrerseminare besuchen, jüdische Fächer gehörten jedoch nicht zum Curriculum. Aufgrund dieser Ausgangslage sahen sich etwa der Lehrer Jeremias Heinemann (1778 – 1855) und der Berliner Vize-Rabbiner Simon Meyer Weyl

---

24 Ismar Schorsch: Leopold Zunz. Creativity in Adversity. Philadelphia 2016. S. 62 – 65.

25 Carsten Wilke: „Den Talmud und den Kant“. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne. Hildesheim 2003. S. 357 – 390.

26 Andreas Brämer: Leistung und Gegenleistung. Zur Geschichte jüdischer Religions- und Elementarlehrer in Preußen 1823/24 bis 1872. Göttingen 2006.

(1744 – 1826) in den 1820er Jahren veranlasst, die Berliner Talmud-Torah-Schule zu einer Normalschule umzubauen und Kurse für angehende Lehrer und Rabbiner einzuführen. Eigentliches Ziel Weyls war es, ein Rabbiner- und Lehrerseminar einzurichten. Der reformorientierte Lehrer Heinemann und der traditionstreue Rabbiner Weyl lehnten ihr Curriculum an jenes der *Jeschiwot* an, erweiterten dieses aber um zeitgenössische pädagogische Methoden.[27] Auch das erste moderne deutsche Rabbinerseminar, das Breslauer Jüdisch-Theologische Seminar Fraenckel'scher Stiftung, widmete sich in seinen Anfangsjahren sowohl der Rabbiner- als auch der Lehrerausbildung und folgte damit dem Wunsch des Stifters, des Kaufmanns Jonas Fraenckel (1773 – 1846).[28]

Die Gründung des Breslauer Seminars war zugleich der vorläufige Fluchtpunkt einer grundsätzlichen Debatte über den Ort der Wissenschaft des Judentums, die in den dreißiger Jahren von Ludwig Philippson (1811 – 1889) und Abraham Geiger (1810 – 1874) mit der Forderung nach der Einrichtung jüdisch-theologischer Fakultäten vorangetrieben wurde, analog zu den bestehenden protestantischen und katholischen theologischen Fakultäten. Auch Leopold Zunz forderte die Repräsentation und damit die Gleichstellung der Wissenschaft des Judentums an deutschen Universitäten ein – als Zeichen wirklicher Emanzipation[29] – jedoch in anderer Form, durch einen Lehrstuhl für jüdische Geschichte und Kultur. Beide Initiativen waren bekanntlich erfolglos, die Wissenschaft des Judentums institutionalisierte sich in den Rabbinerseminaren, in Vereinen und gelehrten Gesellschaften außerhalb der Universitäten.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verlor die unmittelbare Verknüpfung von Rabbiner- und Lehrerausbildung, wie sie zunächst in Breslau bestand, an Bedeutung. Die zunehmende Spezialisierung und Akademisierung der jüdischen Wissenschaft und die unterschiedlichen Anforderungen an die jeweiligen Lehrberufe hatten letztlich eine Ausdifferenzierung zur Folge, welche das Breslauer Seminar 1867 veranlasste, die Lehrerausbildung einzustellen und diese ganz den inzwischen etablierten Lehrerseminaren zu überlassen.[30]

27 Wilke, Rabbinerausbildung (wie Anm. 25), S. 336.

28 Fraenckel verfügte in seinem Testament, dass mit seinem Nachlass „ein Seminar zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern" gefördert werden sollte. Siehe hierzu Marcus Brann: Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars (Fraenckelsche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt. Breslau 1905. S. 6; sowie zum Testament selbst S. 7 – 14.

29 „Die Gleichstellung der Juden in Sitte und Leben wird aus der Gleichstellung der Wissenschaft des Judentums hervorgehen." Leopold Zunz: Zur Geschichte und Literatur. Berlin 1845. S. 21.

30 Hierzu zählten, neben dem bereits genannten Berliner Lehrerseminar, die Haindorf's Schulstiftung (1825 – 1942), die Lehrerseminare in Kassel (1825 – 1920) und Hannover (1848 – 1923) und die Israelitische Lehrerbildungsanstalt in Würzburg (1864 – 1938).

Im Gegensatz dazu blieben Vereine und gelehrte Gesellschaften auf lokaler und seit Gründung des Kaiserreichs zunehmend auf nationaler Ebene ein wichtiges Forum, in dem sich Gelehrte, Rabbiner, Lehrer und an jüdischer Wissenschaft und jüdischem Wissen Interessierte begegneten. Diese Praktiken eines inzwischen weitgehend verbürgerlichten deutschen Judentums dienten dem „Leben" in den Gemeinden ebenso wie der „Lehre" in Form der Wissenschaft des Judentums. Hierzu zählte beispielsweise Ludwig Philippsons Institut zur Förderung der israelitischen Literatur (1855–1873), dessen Publikationsprogramm zahlreichen jüdischen Wissenschaftlern die Möglichkeit eröffnete, ihre Forschungen zu veröffentlichen ebenso wie Lehrbücher, Anthologien und andere auf Bildungs- und Wissensaneignung ausgerichtete Publikationen.[31]

Von gelehrten Lehrern und lehrenden Rabbinern

Dem Rabbiner kam und kommt stets die Rolle des Gelehrten wie auch des Lehrers zu, was sich im Kontext der Geschichte der Wissenschaft des Judentums dahingehend zeigte, dass nicht wenige Akteure alle drei dieser Funktionen ausfüllten. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bildete die Tätigkeit als *Melamed*, des Kinderlehrers, für viele *Bachurim* (Talmudschüler) eine berufliche Perspektive, wenn auch eine ungeliebte, denn sie ging mit wenig Prestige und Lohn einher. Nicht selten blieb sie auch deswegen eine zeitlich begrenzte Tätigkeit.

Die Verflechtung zwischen jüdischem Lehrer- und Gelehrtenstand blieb im 19. Jahrhundert durchaus bestehen, und doch veränderten sich die Voraussetzungen dieser Beziehungsgeschichte, nicht nur aufgrund der Entstehung der Wissenschaft des Judentums, sondern, wie bereits betont, aufgrund sich wandelnder rechtlicher Grundlagen jüdischer Erziehung und Bildung im Zuge der Emanzipationspolitik.[32]

Jüdische Gelehrte wie Leopold Zunz waren in unterschiedlichen Funktionen auch in Fragen jüdischer Bildung eingebunden und nahmen immer wieder Stellung zur Entwicklung jüdischer Erziehung und Bildung – ob öffentlich oder privat. 1820 bat Baruch Lindau (1759–1849) Zunz im Auftrag der Königsberger Gemeinde um eine Einschätzung zur Reform des jüdischen Religionsunterrichts. In seiner Stellungnahme äußerte sich Zunz auch zur notwendigen Qualifikation ei-

31 Nils Roemer: Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith. Madison 2005. S. 71–80; ders.: German Jewish Reading Cultures, 1815–1933. In: Aschkenas 18–19 (1) (2008). S. 9–23.

32 Vgl. zu Preußen Brämer, Leistung und Gegenleistung (wie Anm. 26).

nes jüdischen Religionslehrers, zu der er die intime Kenntnis der Quellen des Judentums ebenso zählte wie wissenschaftliche Bildung und sittliche Eignung.[33]

Auch in den folgenden Generationen waren Gelehrte aus dem Umfeld der Wissenschaft des Judentums immer wieder als Lehrer tätig. So wirkte David Zwi Hoffmann (1843 – 1921) als Lehrer an Samson Raphael Hirschs Realschule in Frankfurt am Main, Marcus Brann (1849 – 1920) war am Auerbach'schen Waisenhaus in Berlin tätig, Gotthard Deutsch (1859 – 1921) war Lehrer in Mähren, bevor er an das Hebrew Union College in Cincinnati berufen wurde. Die Tätigkeit als Lehrer gehörte ganz selbstverständlich zum möglichen Berufsfeld jüdischer Gelehrter und Akademiker, auch wenn die Mehrheit der Absolventen der Rabbinerseminare Anstellungen als Rabbiner oder Laufbahnen als Dozenten und Bibliothekare vorzogen.

Auch der Lehrerberuf erfuhr im 19. Jahrhundert eine Professionalisierung, eine wirkliche Aufwertung gegenüber dem Rabbiner- und Gelehrtenstand ging damit jedoch nicht einher. Lehrer waren meist schlechter bezahlt und den Rabbinern untergeordnet, die im Zuge neuer rechtlicher Vorgaben durch die örtlichen Bildungsverwaltungen die Oberaufsicht über das örtliche jüdische Schulwesen übernahmen. Dies galt vor allem für größere Gemeinden. Kleinere Gemeinden stellten wiederum häufig nur einen Lehrer an, der dann weitere Funktionen ausübte, sei es als *Chazan*, *Shochet* oder Prediger.

Die Etablierung von Lehrer- und Rabbinerseminaren verstärkte das asymmetrische Verhältnis zwischen Lehrer- und Rabbinerstand. Zwar stand den Absolventen der Rabbinerseminare weiterhin die Möglichkeit offen, den Lehrerberuf zu ergreifen, die unterschiedlichen Anforderungen und Inhalte der Lehrerausbildung erschwerten es aber den Absolventen der Lehrerseminare, sich zu einem späteren Zeitpunkt für die Rabbiner-Laufbahn zu entscheiden. Wie ein Briefwechsel zwischen Marcus Brann, Professor am Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminar und langjähriger Herausgeber der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (1851 – 1939), und Emil Schorsch (1899 – 1982) aus dem Jahre 1920 zeigt. Schorsch war ausgebildeter Lehrer, ihm fehlte es aber an einer humanistischen Gymnasialbildung, welche inzwischen als Voraussetzung für die Zulassung zum Studium am Breslauer Seminar galt.[34] Brann legte Emil

33 „[E]in wissenschaftlich gebildeter Mann von bewährten Kenntnissen und guten Sitten sein". Leopold Zunz an B. Lindau (Berlin, den 17. März 1820). Zitiert nach Siegmund Maybaum: Aus dem Leben Leopold Zunz'. In: Zwölfter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Berlin 1894. S. 1 – 63, hier S. 5 f.

34 Emil Schorsch an Marcus Brann (Esslingen a. N., den 19. August 1920) sowie Marcus Brann an Emil Schorsch (24. August 1920) (Durchschlag, Typoskript). In: National Library of Israel Jerusalem (NLI). Marcus Brann Archive. Arc. Ms. Var. 208/1139. Ich danke Ismar Schorsch für den

Schorsch nahe, sich sehr genau zu überlegen, ob er sich die Bürde auferlegen wolle, sich die ihm fehlende „klassische“ Bildung, insbesondere Kenntnisse in Latein und Griechisch, anzueignen. Schorsch tat genau dies und studierte ab 1922 an der Breslauer Universität und am Seminar. 1927 ging er als Rabbiner nach Hannover.

Zeitschriften und die Vermittlung wissenschaftlichen Wissens

Die Wissenschaft des Judentums hat ihre Erkenntnisse auf vielfältige Weise öffentlich präsentiert. Zeitschriften spielten hierfür von Beginn an eine wichtige Rolle und adressierten dabei häufig ein breites Publikum.[35] So verbanden die Zeitschriftenprojekte der 1830er und 1840er Jahre beispielsweise häufig wissenschaftliche Inhalte mit politischer Berichterstattung, ganz im Sinne einer Wissenschaft im Dienst der Reform oder besser der Reformdebatten.[36] Hierzu zählen tagespolitisch ausgerichtete Wochenschriften wie Julius Fürsts *Orient* (1840–1850/51) und Isaak Markus Josts *Israelitische Annalen* (1839–1841) sowie gelehrte Vierteljahresschriften wie Abraham Geigers *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* (1835–1847) und Zacharias Frankels *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums* (1844–1846).

Die emanzipatorische Ausrichtung der frühen jüdischen Wissenschaftspresse wurde in den ersten Jahrgängen der wohl wichtigsten Zeitschrift der Wissenschaft des Judentums, der Breslauer *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* (1851–1939), fortgeschrieben, in Form eines Editorials des Herausgebers Zacharias Frankel, mit dem dieser die gesellschaftspolitische und kulturelle Entwicklung im deutschen Judentum kommentierte. Ungeachtet dieser und anderer Versuche, ein breites Publikum zu erreichen, wurde die *Monatsschrift* im Laufe der folgenden Jahrzehnte letztlich zur akademischsten aller deutsch-jüdischen wissenschaftlichen Zeitschriften.

Ab den 1860er Jahren des 19. Jahrhunderts entstanden erste populärwissenschaftliche Zeitschriftenprojekte, welche sich das Ziel setzten, die Erkenntnisse der jüdischen Wissenschaft einem breiten Publikum zugänglich zu machen und damit zugleich dem *Auseinanderdriften von Leben und Lehre* entgegenzuwirken. Zahlreiche dieser Zeitschriften waren mit gelehrten Vereinen und Gesellschaften

---

Hinweis auf den Briefwechsel seines Vaters mit Marcus Brand und Mirjam Thulin für die Bereitstellung der Korrespondenz.

35 Krone, Wissenschaft in Öffentlichkeit (wie Anm. 17).

36 Ismar Schorsch: Scholarship in the Service of Reform. In: From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism. Hrsg. von Ismar Schorsch. Hanover 1994. S. 303–333.

oder aber der jüdischen Wochenpresse verbunden, so das *Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums* (1860–1869),[37] herausgegeben vom Institut zur Förderung der Israelitischen Literatur (1855–1873); das *Jüdische Literaturblatt* (1872–1913),[38] das seit 1872 als Beilage der Magdeburger *Israelitischen Wochenschrift* (1870–1894/1906) von Moritz Rahmer herausgegeben wurde; die *Populärwissenschaftlichen Monatsblätter zur Belehrung über das Judenthum für Gebildete aller Confessionen* (1881–1908),[39] begründet durch Adolf Brüll (1846–1908) und im Auftrag des liberalen Mendelssohn-Vereins in Frankfurt am Main herausgegeben; und das *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* (1898–1938), herausgegeben vom Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur.[40]

Auch im Umfeld der deutsch-jüdischen Orthodoxie entstanden Zeitschriften mit populärwissenschaftlicher Ausrichtung. Die Jüdisch-Literarische Gesellschaft, 1903 in Konkurrenz zur Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums gegründet, veröffentlichte zwischen 1903 und 1933 ein eigenes Jahrbuch. Ein weiteres Beispiel ist die von Joseph Wohlgemuth (1867–1942) herausgegebene Zeitschrift *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* (1914–1930) aus dem Umfeld des orthodoxen Rabbinerseminars. *Jeschurun* lehnte sich bewusst an Samson Raphael Hirschs Zeitschriftenprojekt an mit dem Anspruch, die Lehren des Judentums, das „Thorawissen", mit der „modernen Kultur", einschließlich der Wissenschaft, zu vereinen.[41]

Die Wissenschaft des Judentums gründete in besonderem Maße auf Praktiken der Gelehrtenkommunikation, auf gelehrten Netzwerken und Publikationspraktiken, die ihrem transnationalem Charakter ebenso gerecht wurden wie ihrer Existenz außerhalb der Universitäten. Wissenschaftliche Zeitschriftenprojekte

37 Es hatte das Ziel, „Gelehrsamkeit und Wissenschaft mit dem Leben" zu vereinen. Vorwort. In: Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums 1 (1860). S. vii.

38 Das Literaturblatt sollte wissenschaftliche Erkenntnisse vermitteln, Aufklärung und Bildung vorantreiben und über literarische und wissenschaftliche Neuerscheinungen informieren. Moritz Rahmer: Zum vierundzwanzigsten Jahrgange. In: Jüdisches Literaturblatt 25 (1900). S. 1 f.

39 Das Ziel der Zeitschrift war es, die „Verbreitung richtiger und ungetrübter Kenntnis der jüdischen Wissenschaft und Literatur durch Wort und Schrift" voranzutreiben. Franz Benjamin Auffarth u. Adolf Brüll: An die geehrten Leser! In: Populärwissenschaftliche Monatsblätter zur Belehrung über das Judenthum 1 (1881). S. 1.

40 Seit Ende des 19. Jahrhunderts entstanden zahlreiche Vereine für jüdische Geschichte und Literatur auf lokaler Ebene; 1898 wurde der Dachverband gegründet. Vgl. Jacob Borut: Vereine für jüdische Geschichte und Literatur at the End of the Nineteenth Century. In: The Leo Baeck Institute Year Book 41 (1) (1996). S. 89–114.

41 Joseph Wohlgemuth: Jeschurun. In: Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum 1 (1914). S. 4.

gründeten entweder auf dem Engagement Einzelner oder waren eng verflochten mit den Institutionen der Wissenschaft des Judentums, mit Rabbinerseminaren, gelehrten Vereinen und Gesellschaften, die gerade nicht isoliert neben anderen Institutionen der Gemeinden standen, sondern mit und in diesen wirkten und damit stets mit den Anforderungen jüdischer Alltagswelt konfrontiert waren. Die zunehmende Spezialisierung jüdischer Wissenschaft und die damit verbundene Akademisierung ihrer Publikationsformate veranlasste gerade Rabbiner und Lehrer, nach neuen Formen der Wissensvermittlung zu suchen. Neben Vortragsreihen und Bildungsinitiativen für alle Altersgruppen zählten hierzu auch die Gründung von Gemeindebibliotheken und an ein breiteres Publikum gerichtete Publikationen.[42] Zeitschriftenprojekte zählten hierzu ebenso wie Populär-Ausgaben wissenschaftlicher Werke und ein breites Spektrum von Bildungs- und Erbauungsschriften, die auch der Vermittlung jüdischen Wissens dienten, häufig unter Beteiligung jüdischer Wissenschaftler entstanden und dabei auch auf wissenschaftliche Deutungsmuster und Repräsentationsformen zurückgriffen.[43]

Jüdisches Wissen als religiöses Wissen. Jüdische Erziehung und die Wirkmacht wissenschaftlicher Ordnungs- und Deutungsmuster

Die jüdische Bildungs- und Erbauungsliteratur des 19. Jahrhunderts zeichnet sich durch eine außerordentliche Vielfalt aus, umfasst Bibeleditionen in unterschiedlicher Form – von vollständigen Bibelausgaben in deutscher Übersetzung über Ausgaben einzelner biblischer Bücher zu Anthologien und Schul- und Kinderbibeln. Zahlreiche Gebets- und Andachtsbücher lassen sich hierunter ebenso fassen wie rabbinische Anthologien, Lesebücher, Geschichtslehrbücher sowie an ein breites Publikum gerichtete historische Werke und systematisch geordnete Religionslehrbücher. Letztere sollen im Folgenden im Mittelpunkt stehen, als Beispiel für jene Publikationen, die im weiteren Umfeld der Wissenschaft des Judentums standen, in ähnlicher Weise wie diese die Ideen der Haskala fortschrieben und somit weniger aus der modernen jüdischen Wissenschaft hervorgingen als vielmehr parallel zu dieser und in Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Denk- und Deutungsmustern entstanden.

---

42 Markus Kirchhoff: Häuser des Buches. Bilder jüdischer Bibliotheken. Leipzig 2002. Siehe auch Roemer, Reading Cultures (wie Anm. 31).

43 Zum Beispiel Heinrich Graetz: Volkstümliche Geschichte der Juden. Leipzig 1888.

Systematische Religionslehrbücher sind das Produkt umfassender Bildungsreformen, die sich auf organisatorischer Ebene in neuen Schulformen zeigten. An die Stelle von *Cheder* und *Jeschiwa* traten Freischulen, Gemeindeschulen für den Elementarunterricht und Religionsschulen, die der wachsenden Zahl jüdischer Kinder in den öffentlichen Schulen einen ergänzenden Religionsunterricht boten. Zur Mitte des 19. Jahrhunderts dominierten eben diese Religionsschulen das deutsch-jüdische Schulwesen, nur wenige Ganztagsschulen hatten weiterhin Bestand – hierzu zählte neben einigen Freischulen das neo-orthodoxe Schulwesen.[44] Formelle jüdische Erziehung verengte sich für die Mehrheit jüdischer Kinder auf den Religionsunterricht, der im Vergleich zum traditionellen jüdischen Erziehungswesen zugleich eine zeitliche Verdichtung erfuhr. Der Unterricht folgte einem strukturierten Lehrplan, der je nach Jahrgang und Geschlecht in Hebräisch und Bibel, biblische und jüdische Geschichte sowie Religionslehre einführte. Dabei kam ein breites Spektrum an Lehrmitteln zum Einsatz, darunter für den Schulgebrauch konzipierte Bibeln, systematische Religionslehrbücher, Gesangs- und Gebetbücher, Lesebücher und Anthologien mit biblischen und rabbinischen Motiven, Hebräisch-Lehrbücher, einschließlich Glossare und Grammatiken, Geschichtslehrbücher sowie in geringerem Umfang Realien. Diese neuen Medien jüdischer Bildung wurden von Lehrern, Rabbinern und Gelehrten verfasst und waren Teile einer neuartigen jüdischer Literatur, die letztlich auf die Haskala zurückging.[45]

Der moderne jüdische Religionsunterricht rückte Bibel und Hebräisch in den Mittelpunkt und führte eine neue Systematisierung jüdischen Wissens ein, die der systematischen Religions- und Sittenlehre diente. Die Veränderungen des jüdischen Bildungswesens erforderten neue Lehrmittel, für die es zu Beginn des 19. Jahrhunderts keine Vorbilder gab. Hand- und Lehrbücher, zunächst aber vor allem Katechismen boten sich als etablierte Textmodelle für die religiöse Erziehung an. Ungeachtet der Kritik der Philanthropen blieb der Katechismus auch im 19. Jahrhundert das gängige Lehrbuch des christlichen Religionsunterrichts und fand als didaktisches Mittel auch in zahlreichen anderen Bereichen Anwendung.[46]

---

44 Hans Thiel: Die Samson-Raphael-Hirsch-Schule in Frankfurt am Main: Dokumente, Erinnerungen, Analysen. Frankfurt [am Main] 2001.

45 Shmuel Feiner [u. a.] (Hrsg.): The Library of the Haskalah. The Creation of a Modern Republic of Letters in Jewish Society in the German-Speaking Sphere. Tel Aviv 2014.

46 Hierzu zählen zum Beispiel Theodor Mundt: Katechismus der Politik: Darstellung und Erörterung der wichtigsten politischen Fragen und Staatsverfassungen. Dem deutschen Volke gewidmet. Berlin 1848; Julius Petzholdt: Katechismus der Bibliothekenlehre. Anleitung zur Ein-

Jüdische Katechismen, welche den Anspruch erhoben, eine verbindliche und autoritative Darstellung der Grundsätze des Judentums zu vermitteln, waren vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weit verbreitet. Insgesamt erschienen ca. 140 jüdische Religionslehrbücher im Laufe des 19. Jahrhunderts.[47] Diese Lehrbücher, ob Katechismen oder Handbücher, reflektieren die Wirkmacht wissenschaftlicher Ordnungs- und Deutungsmuster auf formaler und methodischer Ebene, also in Hinblick auf Textformen und Lehrmethoden, aber auch auf inhaltlicher und systematischer Ebene, also in der Art und Weise, wie die Fundamente des Judentums theologisch-philosophisch gedeutet wurden und jüdisches Wissen als religiöses gedacht und vermittelt wurde.

Dabei griffen Systematisierung, philosophisch-theologische Deutung und Ansätze einer Historisierung jüdischer Quellen ineinander, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung und stets auf den eigentlichen Zweck, die religiöse Erziehung, bezogen. Deutsch-jüdische Religionslehrbücher antworteten auf die Herausforderungen eines sich wandelnden Erziehungswesens, auf neue gesellschaftliche und kulturellen Realitäten im Zuge der Emanzipation und auf die immer wieder gestellte Frage, was Judentum und jüdische Religion ist, auf welchen Fundamenten es gründet und ob es durch unabdingbare Prinzipien bestimmt wird, und wenn ja, durch welche. Jüdische Religionslehrer und Autoren deutsch-jüdischer Religionslehrbücher mussten Antworten auf Fragen finden, um welche die Wissenschaft des Judentums und mit ihr Generationen von deutsch-jüdische Philosophen und Theologen rangen. Dies mag die inhaltliche und formale Vielfalt des Genres begründen, zu dem im Übrigen auch einige eben dieser Philosophen und Theologen beitrugen, so zum Beispiel Samuel Hirsch und Salomon Formstecher.[48]

Aber wie genau waren deutsch-jüdische Religionsbücher aufgebaut, und wie zeigte sich die Wirkmacht wissenschaftlicher Ordnungs- und Deutungsmuster? Den Anspruch auf systematische Ordnung trugen zahlreiche Lehrbücher bereits im Titel, zugleich wiesen zahlreiche Autoren ihre Werke in Vorworten als systematisch geordnet bzw. wissenschaftlich begründet aus.[49] Diese systematische Ordnung zeigte sich in einer strukturierten, deduktiv hergeleiteten Beschreibung

---

richtung und Verwaltung von Bibliotheken. Leipzig 1877; Moritz Kloss: Katechismus der Turnkunst. Leipzig 1879.

47 Vgl. u. a. Dov Rappel: Bibliography of Jewish Textbooks (1488 – 1918). Tel Aviv 1995.

48 Samuel Hirsch: Systematischer Katechismus der israelitischen Religion. Luxemburg 1856; Salomon Formstecher: Torat Moshe, mosaische Religionslehre für die israelitische Religionsschule dargestellt. Giessen 1860.

49 Joseph Aub: Grundlage zu einem wissenschaftlichen Unterrichte in der mosaischen Religion. Mainz 1865. – An Oberschüler gerichtet.

des Judentums, welche fast immer mit einer Definition von Religion einsetzte, beschrieben als gleichsam naturrechtlich begründete soziale Ordnung, mit dem Judentum als ihrer besonderen Ausführung, begründet in Offenbarung und biblischem Monotheismus. Es folgten meist Ausführungen zu schriftlicher und mündlicher Lehre, Beschreibungen zur Entstehung der weiteren biblischen Bücher und der Verschriftlichung der mündlichen Lehre in Form des Talmuds. Diese Passagen integrieren häufig ein an sich neues historisches Entwicklungsnarrativ. Darüber hinaus unterteilen jüdische Religionslehrbücher ihren Gegenstand in verschiedene Kategorien und Wissensbereiche, in Wissen um Religion, Mensch, Gott, Offenbarung, Ethik, Gesetz und Pflicht, deren Inhalt selbst noch einmal einer Systematisierung unterzogen wird, zum Beispiel im Falle der Halacha durch die Unterscheidung zwischen Moralgesetz, Ceremonialgesetz und Staatsgesetz.[50] Diese Darstellungen ruhen jedoch stets auf Rückbezügen auf die jüdische Tradition, mindestens über Textverweise, häufig auch in Form von Zitaten aus der Bibel, und in geringerem Umfang durch Bezüge auf die rabbinische Literatur.

Der Anspruch auf Systematisierung drückt sich auch in der textlichen Ordnung aus, welche in den meisten Lehrbüchern zwischen Glaubens- und Pflichtenlehre unterscheidet und zugleich systematische Elemente jüdischer Tradition besonders herausstellt, wenn nicht gar privilegiert. Hierzu zählen vor allem die *Zehn Gebote* und Prinzipienkataloge wie die *Dreizehn Prinzipien* Maimonides' (1135–1204), in Form des *Ani Ma'amin*,[51] oder Joseph Albos (1380–1444), in Abgrenzung zu Maimonides entwickelte, drei Grundprinzipien des Judentums.[52] Diese Elemente nehmen in einigen Lehrbüchern auch eine strukturierende Funktion ein, geben die Ordnung des Textes vor und lenken die systematisch-theologische Darstellung. Lehrbücher umfassten zahlreiche weitere Insignien wissenschaftlicher Publikationspraktiken, von strukturierten und teils außeror-

---

50 Wolfgang Wessely (1801–1870), studierter Jurist, nimmt eine weitaus differenziertere Klassifikation jüdischen Rechts vor und beschreibt neun verschiedene Rechtsbereiche: Netiv-emunah: biblischer Katechismus, oder Leitfaden fuer den Religionsunterricht der israelitischen Jugend. Prag 1840.

51 Dargelegt im Kommentar zur Mischna (c. 1168), Traktat Sanhedrin, Perek Helek. Vgl. Isadore Twersky (Hrsg.): A Maimonides Reader. New York 1972. S. 401–423. Zur Popularisierung der Dreizehn Prinzipien in Form des *Yigdal* und des *Ani Ma'amin* siehe Abraham Melamed: Maimonides' Thirteen Principles. From Elite to Popular Culture. In: The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought. Hrsg. von James T. Robinson. Leiden 2009. S. 171–190.

52 Dargelegt im *Sefer HaIkkarim* (1425). Die drei Grundprinzipien des Judentums umfassen: 1) die Existenz Gottes, 2) die Göttlichkeit der Offenbarung und 3) die Idee von Lohn und Strafe, von denen weitere Glaubensvorstellungen ableitbar sind.

dentlich umfangreichen Inhaltsverzeichnissen über Anmerkungsapparate und weniger häufig Register und Bibliografien.

Noch mehr als populärwissenschaftliche Werke, die wissenschaftliche Erkenntnisse für ein breites Publikum aufbereiteten, sind diese Religionslehrbücher zuallererst Produkt ihrer sozialen und kulturellen Kontexte und damit Beispiele für die Rezeption wissenschaftlichen Denkens und theologisch-philosophischer Debatten seit der Haskala und der engen Verflechtung von Emanzipationsdiskurs, Bildungs- und Erziehungsdiskurs und den Versuchen, Gehalt und Gestalt des Judentums neu zu bestimmen. Jüdische Religionslehrer und Autoren versuchten darzulegen, welches Wissen über Judentum und jüdische Religion unabdingbare Grundlage eines jüdischen Religionsunterrichts sein soll. Dabei waren sie nicht nur mit innerjüdischen Debatten um religiöse Reform und Erneuerung konfrontiert, sondern zugleich mit einem weitgehend negativen Bild von Judentum und jüdischer Erziehung in der christlichen Mehrheitsgesellschaft. Das Absprechen jedweder Sittlichkeit und Ordnung – ob in Hinblick auf die Gestaltung von Gottesdienst und Schulwesen oder noch grundsätzlicher hinsichtlich des Charakters des Judentums – forderte konkrete Antworten ein und erklärt, warum nahezu alle Lehrbücher die Definition des Judentums als ethische Religion und ethische Elemente jüdischer Traditionsliteratur besonders herausstellen. Hierzu zählen insbesondere die Einzigartigkeit der Offenbarung und der hierin begründeten Idee des Monotheismus. Noch interessanter ist der Umgang mit dem Gebot der Nächstenliebe, das gegenüber der rabbinischen Interpretation eine konsequente Erweiterung und Universalisierung erfährt. Nächstenliebe wird zur ethischen Grundlage im Umgang mit dem Anderen, dem „Nebenmenschen“, ob jüdisch oder nicht-jüdisch.[53] Zahlreiche Autoren leiten aus der Nächstenliebe Pflichten gegen den Staat und seine Institutionen ab.

Deutsch-jüdische Religionslehrbücher begründen hier ein neues soziales Wissen, das auf die im Zuge von Emanzipation und Akkulturation grundlegend veränderten gesellschaftlichen Gegebenheiten antwortet. Hierfür internalisieren und antizipieren Lehrbuchautoren philosophisch-theologische Konzepte und Vorstellungen, welche die intellektuellen Debatten des deutschsprachigen Ju-

53 Häufig als „Nebenmenschen“ beschrieben werden Eltern, Geschwister und weitere Angehörige, das nähere Umfeld wie die Gemeinde, wobei Lehrer, Weise und Greise häufig besonders hervorgehoben werden. Zudem werden hierunter Pflichten gegen Staat und seine Beamten genannt und schlussendlich gegen „jeden Menschen ohne Unterschied“. Vgl. zum Beispiel Josef Johlson: Alume Josef. Unterricht in der mosaischen Religion für die israelitische Jugend beiderlei Geschlechts. Frankfurt am Main 1814. S. 74; Alexander Behr: Lehrbuch der mosaischen Religion. München 1826. S. 123; Salomon Herxheimer: Yesode ha-Torah : Israelitische Glaubens- und Pflichtenlehre für Schule und Haus. Hannoversch-Münden 1831. S. 95 (36 Auflagen bis 1916).

dentums seit dem frühen 19. Jahrhundert bestimmen. Neben der im Kontext der jüdischen Hegel-Rezeption formulierten Idee einer Mission Israel, wie sie zum Beispiel bei Samuel Hirsch anzutreffen ist,[54] ist hier vor allem die Idee eines ethischen Monotheismus zu nennen. Weit früher als ihre philosophisch-systematische Ausdeutung durch Salomon Formstecher,[55] vor allem aber durch Hermann Cohen,[56] greifen jüdische Religionslehrbücher diese Idee in ihrer Deutung von Nächstenliebe auf.

Systematische Religionslehrbücher sind eine spezifische Form deutsch-jüdischer Bildungs- und Erbauungsliteratur, die wesentlich von den zeitgenössischen intellektuellen Debatten und wissenschaftlichen Denk- und Deutungsmustern geprägt wurde. Jedoch darf nicht übersehen werden, dass diese Lehrmittel und mit ihnen eine systematische jüdische Religionslehre nicht unumstritten war. Die deutlichste Kritik stammt von Samson Raphael Hirsch (1808 – 1888), der infrage stellte, dass Religionslehrbücher in ihrem Fokus auf Systematik wirkliches Tora-Wissen lehren würden.[57] Hirsch war mit dieser Kritik nicht allein, nicht alle Schulen und Lehrer griffen auf Religionslehrbücher zurück. Wobei das Für und Wider nicht zwingend mit der Zuordnung zum Reformjudentum oder zur Orthodoxie korrelierte. Es finden sich gleich mehrere systematische Religionslehrbücher, deren Autoren der Orthodoxie nahestanden, ebenso wie orthodoxe Religionsschulen eine systematische Religionslehre unterrichteten.[58]

---

54 In Samuel Hirsch: Die Religionsphilosophie der Juden oder das Prinzip der Religionsanschauung und sein Verhältnis zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie. Leipzig 1842. Vgl. Christian Wiese: Von Dessau nach Philadelphia: Samuel Hirsch als Philosoph, Apologet und radikaler Reformer. In: Jüdische Bildung und Kultur in Sachsen-Anhalt von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus. Hrsg. von Giuseppe Veltri u. Christian Wiese. Berlin 2008. S. 363 – 410.

55 Salomon Formstecher: Religion des Geistes, eine wissenschaftliche Darstellung des Judenthums nach seinem Charakter, Entwicklungsgange und Begriffe in der Menschheit. Frankfurt am Main 1841.

56 Hermann Cohen: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig 1919. Vgl. u. a. Dana Hollander: Love-of-Neighbor and Ethics of Law in the Philosophy of Hermann Cohen. In: German-Jewish Thought between Religion and Politics. Festschrift in Honor of Paul Mendes-Flohr on the Occasion of His Seventieth Birthday. Hrsg. von Christian Wiese u. Martina Urban. Berlin 2012. S. 83 – 113.

57 Samson Raphael Hirsch: Religionsunterricht. In: Jeschurun 1 (5) (1854 – 1855). S. 254 – 270, hier S. 260 f.

58 Hierzu zählten: Naphtali Banet: Emunath Israel: ein Hülfsbuch zum Unterrichte in der mosaischen Religion. Wien 1824; Behr, Lehrbuch (wie Anm. 53); Salomon Plessner: Dat moseh we-Yehûdit oder Jüdisch-Mosaischer Religionsunterricht für die israelitische Jugend. Berlin 1838; Hirsch Benjamin Auerbach: Torat Emet. Lehrbuch der israelitischen Religion nach den Quellen bearbeitet. Darmstadt 1839. Eine spätere Ausgabe von *Torat Emet* wurde in der Religionsschule

Zugleich ist zu beachten, dass diese Lehrbücher keineswegs für sich stehen sollten, sondern als Hinführung auf die schulische und individuelle Bibellektüre verstanden wurden. Religionslehrer konnten hierfür auf Schulbibeln und biblische und rabbinische Anthologien zurückgreifen, die häufig auch im Umfeld der Wissenschaft des Judentums entstanden.[59] Diese Schriften, wie auch systematische Religionslehrbücher, richteten sich stets zugleich an die Familie als Ort der Aneignung und Vermittlung religiösen Wissens. Wie erfolgreich sie darin waren, lässt sich kaum rekonstruieren. Franz Rosenzweig hätte ihnen retrospektiv sicher kaum Bedeutung zugemessen, sah er doch die Familie als ursprünglichste aller jüdischen Sphären als verloren an.[60]

Epilog

Die Frage jüdischer Bildung und Erziehung rückt den gesellschaftlichen Wirkungsgrad der Wissenschaft des Judentums in den Blickpunkt und verweist zugleich auf die Bedeutung der Haskala, auf die jüdische Wissenschaft und jüdische Bildung gleichermaßen bezogen blieben und ohne die beide nicht zu denken sind. Die verschiedenen institutionellen, personellen und inhaltlichen Verflechtungen zwischen Wissenschaft des Judentums und jüdischer Bildung und Erziehung im 19. Jahrhundert rechtfertigen letztlich Rosenzweigs Inanspruchnahme der jüdischen Wissenschaft für das „jüdische Bildungsproblem". Und doch zeigt diese komplexe Beziehungsgeschichte, dass Rosenzweigs Blick zum Ende des Erstens Weltkrieges ein selektiver war, der bestehende Strukturen jüdischer Bildung und Erziehung ausblendete. Dies gründete letztlich auf seiner grundsätzlich kritischen Haltung gegenüber der bürgerlichen Kultur und deren Bildungspraktiken, in die sich die Vermittlung jüdischen religiösen Wissens im Laufe des 19. Jahrhundert eingeschrieben hatte.

Die hier beschriebene Verflechtungsgeschichte von jüdischer Wissenschaft und jüdischer Bildung kann nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Vielmehr bedarf es weiterer Forschungen zu den institutionellen und personellen Verflechtungen, noch mehr aber zu jenen Aktivitäten jüdischer Gelehrter und Wissenschaftler, die jenseits der spezialisierten Fachdebatte ein breites Publikum

der Adass-Isroel-Gemeinde in Berlin genutzt. Vgl. Meir Hildesheimer: Religious Education in Response to Changing Times Congregation Adass-Isroel Religious School in Berlin. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 60 (2) (2008). S. 111–130.

59 Johannes Sabel: Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas. Tübingen 2010.

60 Rosenzweig, Zeit ists (wie Anm. 1), S. 6.

zu erreichen suchten. Hierzu zählen Publikationen – Lehrbücher, Anthologien, Populärausgaben wissenschaftlicher Werke und Quelleneinführungen –, aber auch Vortragsprogramme und damit die Aktivitäten gelehrter Vereine.[61] Von ebenso zentraler Bedeutung und letztlich wenig erforscht ist die Rolle von jüdischen Wissenschaftlern als Experten und Beratern für Institutionen des deutschsprachigen Judentums wie den Deutsch-Israelitischen Gemeindebund.[62]

61 Ein spätes Beispiel ist hier die fünfbändige Quelleneinführung *Lehren des Judentums nach den Quellen*, die unter Beteiligung führender Wissenschaftler und im Auftrag des Verbands der Deutschen Juden in den 1920er Jahren entstand.

62 Marcus Brann gehörte beispielsweise zu einer Gruppe von Gutachtern, die den Normallehrplanentwurf bewerten sollten. Mittheilungen des DIGB Nr. 11 (Dezember 1883). S. 18 – 19.

Joachim Schlör

Migration als Thema jüdischer Volkskunde und Ethnografie

Abstract: Migration has often been discussed in the context of persecution and victimhood. But there is another dimension to it: an opening of horizons, a challenge to develop creative responses to the loss of home. The contribution argues that studies based on the positive traditions of Jewish folklore and ethnography are particularly suited to explore this dimension. It traces the development from a traditional German Volkskunde, including some of its Jewish initiators, to a modern discipline that today is mostly labelled as „Empirische Kulturwissenschaft" or „Europäische Ethnologie". Research in this field has contributed to the emergence of the new transnational network of Jewish Cultural Studies, and consequently questions of migration and mobility have become central topics of exploration. The contribution concludes with an example: the story of a young woman from the Southwest German town of Heilbronn, Liesel Rosenthal, who emigrated to England in 1937. For her, emigration meant, to a certain extent, emancipation. She had been able to build up her own network of contacts that, in turn, helped her to bring her family out of Germany.

Einleitung

In seinem Buch *Erfahrungen* (1973) beschreibt Hans Habe die Situation des Emigranten, der, einmal fremd gemacht, zum Fremden gemacht, nirgendwo mehr heimisch werden kann. Habe stellt aber der Trauer, die solche Darstellungen immer umschließt, eine überraschend positive Einschätzung zur Seite: „Weil die Emigranten von gestern nirgends zu Hause sind [...], sind sie überall zu Hause, wer keine Heimat hat, dessen Heimat ist die Welt, neben dem Kainsmal gibt es auch ein Abelsmal."[1] Heimatlosigkeit wird, zwangsläufig und freilich gegen den Willen dessen, der seine Heimat verliert, dem sie genommen wird, zum Aufenthalt, zur Wohnung, die etwas enthält und bereithält, womit nicht gleich zu rechnen war, ein *Mehr* an Erfahrung und Erlebnis. Das ist denen verwehrt, die zurückbleiben:

> Die Daheimgebliebenen sind immer noch fremd in London und Rom und New York, Gott hat sie mit Provinzialismus geschlagen, und der Emigrant von gestern ist nicht einmal fremd in

1 Hans Habe: Erfahrungen. Olten 1973. S. 233.

 https://doi.org/10.1515/9783110772388-008

> der Wüste oder im Dschungel, er ißt mit Stäbchen und wirft Speere und trägt ein Leopardenfell und tanzt fremde Tänze und betet in fremden Kirchen und weint bei fremden Beerdigungen. Weil er mehr erfahren hat, weiß er mehr, und weil er mehr weiß, ist er mehr. Weil er nirgends zu Hause ist, kann er nirgends mehr vertrieben werden. Er hat kein Heimweh.[2]

Ob Habe da recht hat oder nicht, kann niemand entscheiden – jede Erfahrung ist individuell, und bei den meisten Emigranten wechseln sich solche Gefühle, wenn sie denn vorkommen, auch mit ihren düsteren Gegenstücken ab. Und freilich kann selbst der erfolgreichste Emigrant einmal Heimweh haben. Das Zitat macht jedoch vielleicht noch eine andere Perspektive auf Exil und Migration sichtbar und öffnet unseren Horizont auf die Möglichkeitswelten. Heimat, Heimatlosigkeit, Heimweh – das sind Begriffe, die in unseren Zeiten unversehens sehr aktuell geworden sind, von der Einrichtung eigener Ministerien bis hin zur erneut aufflammenden Debatte darum, wer denn zur *Heimat* gehören darf.[3] Es sind Themen, mit denen sich die Volkskunde, die allgemeine wie die jüdische, vielleicht intensiver befasst hat als so manche Nachbarwissenschaft. Ist sie deshalb auch – zumindest in einer ihrer moderneren Erscheinungsformen, der Europäischen Ethnologie oder den Jewish Cultural Studies – besonders dafür geeignet, Fragen jüdischer Geschichte und Kultur *im Kontext von Diaspora und Migration* zu untersuchen und darzustellen? Diese Leitfrage meiner folgenden Überlegungen soll zwei meiner Texte gedanklich weiterführen.[4] Ich knüpfe dabei an Diskussionen mit den österreichischen Kollegen (Birgit Johler, Barbara Staudinger, Klaus Hödl, Gerald Lamprecht, Albert Lichtblau) besonders gerne an, weil mir ein Zusammenwirken von Exil- und Migrationsforschung wie auch eine Offenheit für Arbeiten aus dem Bereich der Diaspora Studies und der Ethnografie, verbunden mit einem genauen Blick auf die kulturelle Praxis in den Milieus der Emigranten, etwa in New York

2 Habe, Erfahrungen (wie Anm. 1), S. 233.

3 Vgl. Armin Nassehi u. Klaus Krämer: Heimat-Debatte: „Misslungene Symbolpolitik". Armin Nassehi im DW-Interview. April 2018. https://www.alumniportal-deutschland.org/deutschland/kultur/heimat-deutschland-armin-nassehi/ (11. 7. 2021). Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Heimatbegriff im Zusammenhang mit der NS-Geschichte vgl. Utz Jeggle [u. a.] (Hrsg.): Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen. Eine Heimatkunde. Tübingen 1988.

4 Joachim Schlör: Jewish Cultural Studies – eine neue Heimat für die jüdische Volkskunde? In: Ist das jüdisch? Jüdische Volkskunde im historischen Kontext. Beiträge der Tagung des Instituts für jüdische Geschichte Österreichs und des Vereins für Volkskunde in Wien vom 19. bis 20. 11. 2009 im Österreichischen Museum für Volkskunde. Hrsg. von Birgit Johler u. Barbara Staudinger (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 24). Wien 2010. S. 415 – 434; ders.: „Menschen wie wir mit Koffern." Neue kulturwissenschaftliche Zugänge zur Erforschung jüdischer Migrationen im 19. und 20. Jahrhundert. In: „Nach Amerika nämlich!" Jüdische Migrationen in die Amerikas im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Ulla Kriebernegg [u. a.]. Göttingen 2011. S. 23 – 54.

oder in Buenos Aires, dort schon weiter fortgeschritten erscheint als in Deutschland.

Von der Volkskunde zur Empirischen Kulturwissenschaft

Volkskunde und Ethnografie gehören aus meiner Sicht unbedingt zum grundlegenden Bestandteil einer Kulturwissenschaft, wie sie an den deutschen Universitäten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Gegenstück zu den Natur- und den Staatswissenschaften entstand. Sie gehören auch, nach Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), zu den „verstehenden Wissenschaften“,[5] die weniger nach Erklärung ihrer Gegenstände suchen, sondern nach einer Auseinandersetzung mit ihnen. Sie sind dadurch geradezu Bestandteil, gelegentlich Motor, manchmal auch Bremse, jener Vorgänge und Phänomene, die sie untersuchen. Wenn durch Industrialisierung und Urbanisierung etwas verloren zu gehen droht, was Zeitgenossen als *Heimat* bezeichnen, und wenn daraufhin Lehrstühle und Museen gegründet werden, durch deren Arbeit das Bedrohte bewahrt – aufgehoben – werden soll, dann ist dieser Auseinandersetzung eine (oft aber nicht ausdrücklich verbalisierte) Stellungnahme zu den Vorgängen eingeschrieben. In einer Parallele zu der von Historikern wie von Treitschke und Mommsen geführten Debatte über die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen das Judentum und die Juden zu Deutschland gehören können,[6] haben sich Volkskundler mit der Frage beschäftigt, ob jüdische Bräuche und Ritualgegenstände einen Platz in den deutschen Heimatmuseen bekommen sollten oder nicht. Was einst auch der Geschichtswissenschaft angeraten wurde, die „liebevolle Vertiefung in die Besonderheit des geschichtlichen Vorgangs“,[7] konnte die Volkskunde noch präziser, noch intimer fast, nämlich am Alltagsgeschehen und an der alltäglichen kulturellen Praxis orientiert, in ihrem Bereich leisten. War das Leben in der Fremde und war das Leben von Fremden (die gekommen waren, um zu bleiben) Gegenstand dieser Arbeit?[8]

5 Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Bd. 1. Leipzig 1883. S. XIV (Vorrede).

6 Karsten Krieger (Bearb.): Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879 – 1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition. 2 Bde. München 2003.

7 Dilthey (wie Anm. 5), S. XIV.

8 Vgl. Georg Simmel: Exkurs über den Fremden. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908. S. 685 – 691.

Traditionell gilt die Volkskunde als nationalromantische, sozialkonservative Disziplin mit präfaschistischen Tendenzen. Das ist auch nicht ganz falsch und wurde mit guten Gründen kritisch untersucht. Darüber gerieten aber eine in der Gründungsphase „einflußreiche nicht-völkische, nicht-nationale Fachprogrammatik" sowie einige ihrer wichtigen Vertreter in Vergessenheit. Bernd Jürgen Warneken hat die Geschichte dieser *Völkisch nicht beschränkte[n] Volkskunde* zu schreiben begonnen.[9] Er konstatiert eine „Gemengelage", in der „liberale, humanistische und internationalistische Positionen einen wesentlichen Stellenwert" besaßen – von der Gründung des Fachs im Kontext internationaler Bemühungen um die Erforschung der gefährdeten traditionellen Volkskulturen über die anfänglich bearbeiteten Themen, die immer wieder komparatistisch orientiert waren, bis vor allem zur Präsenz wichtiger jüdischer Persönlichkeiten im Zentrum des Fachs.[10] Besonders ist die Tatsache zu nennen, dass die *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* ihren ersten Jahrgang 1891 als neue Folge der von 1860 bis 1890 von Heymann Steinthal und Moritz Lazarus edierten *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* verstand. Aber auch die große Präsenz von Friedrich Salomon Krauss, dem Herausgeber der *Anthropophyteia*, ist unübersehbar integraler Bestandteil des Fachs in seinen frühen Jahren, ja, Warneken bezeichnet ihn als einen der „Mitbegründer und Konzeptoren der wissenschaftlichen Volkskunde".[11] Die Position, die „Unbefangenheit in nationalen Fragen"[12] ebenso enthielt wie ein Zurückweisen des Rassismus innerhalb der Forschung, wurde nicht nur, nicht einmal in erster Linie, von den „Berlinern" im Fach vertreten; immerhin kann Warneken den Titel seines Aufsatzes aber einer Rede des Vorsitzenden des Berliner Volkskundevereins, Max Roediger, entnehmen:

> Berlin hat einen alles Herkömmliche zerstörenden Einfluss [...]. Es bietet dem volkskundlichen Forscher [...] ein schillerndes, brodelndes Gemisch dar, dessen Bestandteile sich fortlaufend ändern und das kein sicheres Fussen ermöglicht. [...] So können sich in unserm Verein nur die sammeln, welche die allgemeine, landschaftlich und völkisch nicht beschränkte Volkskunde lockt. Ihrer sind weniger als die, deren Heimatliebe sie zur Vertiefung in ihre Eigenart treibt.[13]

---

9 Bernd Jürgen Warneken: „Völkisch nicht beschränkte Volkskunde". Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 100 Jahren. In: Zeitschrift für Volkskunde 95 (1999). S. 169 – 196.
10 Warneken, Volkskunde (wie Anm. 9), S. 171.
11 Warneken, Volkskunde (wie Anm. 9), S. 179.
12 Warneken, Volkskunde (wie Anm. 9), S. 179.
13 Warneken, Volkskunde (wie Anm. 9), S. 180; Warneken zitiert hier aus: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 21 (1911), S. 222.

Damit war Platz geschaffen sowohl für eine jüdische Teilnahme wie für eine Aufmerksamkeit gegenüber Themen aus der Großstadt und für die modernen Wanderungsbewegungen. Zu den hervorragenden jüdischen Fachvertretern gehörten neben Lazarus, Steinthal und Krauss auch Georg Minden und der eher als Literaturwissenschaftler bekannte Richard M. Meyer. Aktiv für den Verein war der Berliner Großkaufmann James Simon, Mitbegründer der Deutschen Orientgesellschaft und größter Mäzen der Berliner Kunstsammlungen. Warneken problematisiert solche Aufzählungen und Zuschreibungen selbst – sie sind aber nötig und verdienstvoll gerade für unseren Zusammenhang: Das Fach ist nicht von vornherein borniert und nationalromantisch, es entwickelt sich erst dorthin. In der NS-Zeit erinnert sich Karl Kaiser schaudernd daran, „welche verhängnisvolle Rolle die Juden in der Deutschen Volkskunde der Vergangenheit gespielt haben“[14] – Warneken kommentiert mit gutem Grund, man sollte das Wissen um jüdisches Engagement für die Entstehung der wissenschaftlichen Volkskunde nicht ihren Feinden überlassen.

Wie hat unsere deutsche und österreichische Volkskunde das jüdische Thema bearbeitet? „Welchen Stellenwert und welche Rolle nimmt die jüdische Bevölkerungsgruppe, deren Beitrag zur Entwicklung der historischen Volkskultur außer Zweifel steht, innerhalb der volkskundlichen Kulturanalyse ein, und in welcher Form und Funktion erscheint der Jude?“[15] Das ist eine der Fragen, die Christoph Daxelmüller viele Jahre lang und in einer Fülle von fachgeschichtlichen wie ethnografischen Arbeiten sowohl an die Wissenschaftsgeschichte wie an die heutige wissenschaftliche Praxis der Volkskunde, der Empirischen Kulturwissenschaften, der Europäischen Ethnologie oder Kulturanthropologie stellte. Sein Fazit war durchaus ernüchternd:

> Die deutsche Volkskunde war an der Wirklichkeit jüdischer Kultur nicht interessiert. Doch dieses Defizit wurde durch einen auffallend hohen Bestandteil an antisemitischer Folklore, an antijüdischen Liedern, Redensarten und Stereotypen ausgeglichen. Man beschäftigt sich nicht mit dem Juden, sondern bis 1945 und – in ungebrochener Forschungstradition leider immer wieder bis in die Gegenwart hinein – mit einer geradezu unglaublichen Genüßlichkeit mit dem durchwegs negativen Bild vom Juden in der Öffentlichkeit […].[16]

14 Zit. nach Bernd Jürgen Warneken: Die Ethnographie popularer Kulturen: Eine Einführung. Köln u. Wien 2006. S. 39.

15 Christoph Daxelmüller: Die deutschsprachige Volkskunde und die Juden. Zur Geschichte und den Folgen einer kulturellen Ausklammerung. In: Zeitschrift für Volkskunde 83 (1987). S. 1–19, hier S. 14.

16 Daxelmüller, Volkskunde und die Juden (wie Anm. 15), S. 14.

Das hat sich erst geändert, als Vertreter der neuen Empirischen Kulturwissenschaften Jahrzehnte nach dem Holocaust zögerlich damit begannen, sich mit jüdischen Themen zu befassen. Herausragend dabei ist immer noch die Studie meines Lehrers Utz Jeggle über die *Judendörfer in Württemberg* von 1969[17] – erst 1988, fast zwanzig Jahre später, besuchte Jeggle mit uns Studierenden erstmals Shavei Zion, den Ort „der Zuflucht und Verheißung", wie er in einer Rexinger Ausstellung hieß, der von den 1938 noch rechtzeitig emigrierten „Dorfjuden" aus dem Schwarzwald gegründet worden war.[18] Gelegentlich zeigen Namensänderungen tatsächliche konzeptionelle Veränderungen an. Das war sicher der Fall, als Hermann Bausinger und seine Kollegen 1971 das Ludwig-Uhland-Institut *für deutsche Volkskunde* an der Universität Tübingen in *Institut für Empirische Kulturwissenschaft* umbenannten. Das sollte ein deutliches Zeichen setzen und das Fach mit seiner schwierigen Vergangenheit – das Institut war gerade 1933 gegründet worden – vom *Volkstümlichen* befreien und als moderne, auf der wissenschaftlichen Analyse von Quellen beruhende, sozial- und geisteswissenschaftliche Disziplin neu aufstellen. Alternative Namen lauteten *Europäische Ethnologie* (in Marburg, später auch an der Humboldt-Universität zu Berlin) oder *Kulturanthropologie* wie in Frankfurt am Main. Am Uhland-Institut hat Martin Ulmer Studien zur Geschichte der Juden in Stuttgart vorgelegt, auch der Leiter des Jüdischen Museums in München, Bernhard Purin, wurde dort ausgebildet, und in Berlin hat Wolfgang Kaschuba ein Projekt zu jüdischen Räumen geleitet. So ist das jüdische Thema, wenn auch mit großer Verspätung, im Fach angekommen.

Außerhalb des Fachs allerdings wurde die *Gesellschaft für jüdische Volkskunde* im Februar 1898 in Hamburg gegründet. Wie Christoph Daxelmüller schrieb, sollte sie ein *Museum für jüdische Volkskunde* sowie ein Archiv und eine Bibliothek einrichten.[19] Der Gesellschaft gehörten bald mehr als 300, zum Teil prominente Mitglieder aus allen Teilen Europas an. Geschäftsstelle, Museum, Bibliothek und Archiv waren seit Januar 1904 im neu errichteten Logenheim in der Hartungstraße 92 untergebracht, wo sich in der Folgezeit ein reges Vereinsleben mit Vorträgen und Sonderausstellungen entwickelte. Max (Meïr) Grunwald gab

---

17 Utz Jeggle: Judendörfer in Württemberg (zuerst 1969; neue Auflage, mit einem Nachwort von Monika Richarz). Tübingen 1999.

18 Heinz Högerle [u. a.] (Hrsg.): Ort der Zuflucht und Verheißung Shavei Zion 1938–2008. Stuttgart 2008; vgl. Joachim Schlör: „Das Land ‚hier', das Land ‚dort': Gedanken über die Rückkehr". In: Yakinton. Mitteilungsblatt der Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft (Sept. 2008, Rosh Hashana 5769). S. 21–26.

19 Christoph Daxelmüller: Hundert Jahre jüdische Volkskunde – Dr. Max (Meïr) Grunwald und die „Gesellschaft für jüdische Volkskunde". In: Ashkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 9 (1) (1999). S. 133–143.

von 1898 bis 1929 die Mitteilungen der Gesellschaft heraus, Paul Rieger (1870–1939) hatte den Vorsitz inne. Der Umfang der Sammlungen erlaubte es der Gesellschaft, große Ausstellungen über die Geschichte und Kultur des Judentums in Berlin und Kopenhagen oder die Internationale Hygiene-Ausstellung 1911 in Dresden mit Leihgaben zu bestücken. In Hamburg selbst war die Platz- und Ausstellungssituation des *Museums für jüdische Volkskunde* dagegen beschränkt. 1913 stellte dann das Museum für Völkerkunde dem Museum der Gesellschaft einen eigenen Raum zur Verfügung. Die Gesellschaft existierte auch nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten zunächst weiter. Noch im August 1934 wurde ein neuer Vorstand gewählt. 1934 waren allerdings auf Intervention der SS die in den Räumen des Völkerkundemuseums aufgestellten Objekte entfernt worden. 1938 kam das Ende der Gesellschaft. Max Grunwald, der in Breslau studiert hatte und dort 1892 mit einer Arbeit über Baruch Spinoza zum Doktor der Philosophie promoviert worden war, wechselte von Hamburg schon 1903 nach Wien. Dort war er zuerst in der Synagoge Turnergasse der Israelitischen Kultusgemeinde tätig, danach ab 1913 am Leopoldstädter Tempel. 1930 gab er dieses Amt zugunsten seiner Forschungstätigkeit auf. Nach dem Anschluss Österreichs kam Grunwald kurze Zeit in Haft und konnte dann emigrieren. Er ließ sich in Jerusalem nieder, wo er 1953 verstarb. Sein Nachlass befindet sich in den *Central Archives for the History of the Jewish People.*[20]

Eine Durchsicht der von ihm herausgegebenen *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde* ergibt, dass darin wohl jüdische lokale und regionale Traditionen – *minhagim* – thematisiert worden und an verschiedenen Orten in ihrem Blickfeld waren, dass bei der Behandlung folkloristischer Themen zum Gebet und Ritus, zum Körper, zur Siedlungsform oder zu anderen Themen wohl Wanderungsbewegungen in die Untersuchung einbezogen wurden, die durchaus hinausreichen „über den deutschen nationalen Rahmen […], da sie jüdisches Leben in allen Weltteilen mit einbeziehen",[21] dass aber das Thema der Migration selbst, des Unterwegsseins, der Diaspora als Erfahrung keine große Rolle spielte. Christine Schatz hat die klassischen Arbeitsgebiete zusammengefasst: Sagen und Märchen, Mundartliches, Namenskunde, Sitte und Brauch, Berufe, Weissagung, Zauber, Trachten und Hauseinrichtungen. Sprichwörter, Brauchtumsformen und philologische Abhandlungen zur hebräischen Sprache. Grunwald selbst schrieb 1927

---

20 Vgl. dazu Christoph Daxelmüller: Gesellschaft für jüdische Volkskunde. http://www.dasjuedischehamburg.de/inhalt/gesellschaft-für-jüdische-volkskunde (4. 4. 2018).

21 Christine Schatz: „Angewandte Volkskunde". Die „Gesellschaft für jüdische Volkskunde" in Hamburg. In: Vokus. Volkskundlich-Kulturwissenschaftliche Schriften 14 (2004). S. 121–134, hier S. 125.

über das jiddische Theater in New York, mehr lässt sich kaum finden.[22] Fragen der Zugehörigkeit und des Beheimatetseins standen also im Vordergrund.

Von der jüdischen Volkskunde zu den Jewish Cultural Studies

Blickwechsel. Aus der Sicht der US-amerikanischen Kulturanthropologie hat Barbara Kirshenblatt-Gimblett eine Übersicht erarbeitet, die ich in Ausschnitten zitiere oder paraphrasiere, *Folklore, Ethnography, and Anthropology in Jewish Studies:*

> Jewish folklore and ethnography emerged as a field of study during the nineteenth century. As early as 1823, Leopold Zunz, a founder of the *Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums*, outlined what a future ‚statistics' of the Jews should include: religion, education, occupations, language, government, pastimes, old buildings, tombstones, and ‚die Tradition', which included legend, fable, and anecdote. By 1918, in a posthumously published essay, British folklorist Joseph Jacobs explicitly identified Zunz's statistical outline as the ideal protocol for a Jewish *Volkskunde* (folkloristics).[23]

Auch Kirshenblatt-Gimblett verortet also den Ursprung ethnografischer und folkloristischer Forschungen zur jüdischen Kultur im Zusammenhang der Wissenschaft des Judentums. Forschungen zur jiddischen Kultur sind allerdings eher am YIVO entstanden, dem *Jiddischen Wissenschaftlichen Institut*, das, 1925 in Berlin gegründet, bis 1940 in Wilna ansässig war und von dort, glücklicherweise unter Mitnahme des größeren Teils seines Bestands, nach New York emigrierte. Während die Gründergeneration sich gegen eine Etablierung eigenständiger jüdischer Forschungsinstitute wandte –

> Friedrich S. Krauss (1859 – 1938), editor of *Am Ur-Quell* and *Anthropophyteia*, believed that Jewish folkloristics should be an integral part of German *Volkskunde*, which he took to task for excluding Jewish material. In 1922, Ismar Elbogen (1874 – 1943), a rabbi and historian, expressed concern that the centrifugal tendency to establish separate disciplines would undermine the original vision of Wissenschaft des Judentums as a comprehensive field dedicated to studying the totality of Jewish life from a variety of perspectives[24]

22 Max Grunwald, Das jiddische Theater in New York. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde 30 (1927), S. 1 – 15.

23 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Folklore, Ethnography, and Anthropology. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Folklore_Ethnography_and_Anthropology (4. 4. 2018).

24 Kirshenblatt-Gimblett, Folklore (wie Anm. 23).

–, führte die historische Entwicklung doch genau dahin: Unter der nationalsozialistischen Herrschaft emigrierten Forscher zunächst in die Nachbarländer Deutschlands, nach 1938 dann weiter nach Palästina oder in die USA. Auch die russische Tradition der *Jewish Historic-Ethnographic Commission of the Society for the Promotion of Culture among the Jews in Russia*, gegründet in Sankt Petersburg 1889, konnte nach Stalins Machtantritt nur im Exil weitergeführt werden.[25]

Das YIVO-Handbuch *Voz iz azoyns yidishe ethnografye? (hantbikhl far zamler)* entstand auf Initiative von Uriel Weinreich, der beklagte, dass „most of our intellectuals fail to this day to understand the importance of collecting and preserving Yiddish folk creation and view this work with scorn“. Gegen solche Widerstände wurde das Werk doch erstellt, „the handbook defined the scope of Yiddish ethnography as the study of all branches of life within the historical territory of the Yiddish language and within distinctive groups and strata from shoemakers and yeshiva boys to the underworld“.[26] Auch wenn Migration darin keine eigene Kategorie darstellt, ist sie thematisch durchgehend präsent. Das gilt noch mehr für zwei Projekte, die nach 1940 (und nach 1945, vor allem im Rückblick auf die Zerstörung) erarbeitet wurden, einmal der *Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry*, ebenfalls von Weinreich initiiert und an der Columbia University in New York City angebunden,[27] und zum anderen ein einflussreiches – und durchaus fragwürdiges – Buch, das auf der Grundlage von Interviews mit in die USA emigrierten osteuropäischen Juden entstand, die Ruth Benedict und Margaret Mead ab 1946 geführt hatten: *Life Is with People: The Jewish Little-Town of Eastern Europe* erschien 1952 und trug ab 1962 den Untertitel *The Culture of the Shtetl.* Kirshenblatt-Gimblett kommentiert:

> This book is the most comprehensive, if flawed, ethnography of East European Jewish culture before the Holocaust and represented the first time that American anthropologists made East European Jewish culture the subject of sustained study. Unable to do fieldwork in a particular town to produce a monographic ethnography, as Abramowicz and the Soviet ethnographers had done, the team fashioned a composite portrait of a virtual town, not an empirical de-

25 YIVO Collection, Uriel Weinreich, Papers, 1949 – 1967, RG 584, zit. nach Kirshenblatt-Gimblett, Folklore (wie Anm. 23). Vgl. auch Gisela Völger u. Georg Heuberger (Hrsg.): Leben im russischen Schtetl. Auf den Spuren von An-Ski. Jüdische Sammlungen des Staatlichen Ethnographischen Museums in Sankt Petersburg. Katalog zu einer Ausstellung in Zusammenarbeit mit dem Joods Historisch Museum Amsterdam. Köln 1993; Steven Zipperstein: The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century. Stanford 2006.

26 Kirshenblatt-Gimblett (wie Anm. 23).

27 Marvin Herzog (Hrsg.): The Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry. Bd. 1: Historical and Theoretical Foundations. Tübingen 1992; Bd. 2: Research Tool. Tübingen 1993; Bd. 3: The Eastern Yiddish – Western Yiddish Continuum. Tübingen 2000.

> scription of an actual one, and identified all that was most Jewish about East European Jews with the shtetl. [...] Since *Life Is with People*, anthropologists, folklorists, and ethnomusicologists have turned their attention to East European Jewish immigrant communities in Paris, New York, Toronto, Cape Town, and other cities, whether to reconstruct prewar Jewish life or to examine its transformation in new settings. Others are returning to Eastern Europe to salvage what remains of prewar Jewish culture, fueled in part by the revival of klezmer music and search for the last living performers of the tradition, or to document emergent cultural practices in new kinds of communities. During the last two decades, a new generation of scholars in Eastern Europe has been retracing An-ski's steps, tracking down his collections, conducting ethnographic expeditions of their own, publishing their research, and establishing museums.[28]

Was hier kurz als „flawed" angesprochen wird, ist hauptsächlich dem Versäumnis der Autoren, Elizabeth Herzog und Mark Zborowski, zuzuschreiben: Sie haben die Tatsache, dass in den Interviews Migranten im Rückblick auf die verlorene und zerstörte Heimat ein zu ideales Bild vom *Schtetl* gezeichnet haben, nicht genügend thematisiert – die entsprechende Nostalgie zieht sich durch viele Veröffentlichungen und ist bis heute zu finden.[29] Es wäre daher vielleicht an der Zeit, die dem Buch zugrundeliegenden Materialien noch einmal neu – auf ihre Eigenschaft als Dokumente der Migration und des Exils – anzuschauen.

So entstand ein wichtiger Teil der ethnografischen Forschungen zum amerikanischen Judentum, und seiner meist europäischen Herkunft, in Organisationen wie dem YIVO oder, was das deutsch-jüdische Erbe betrifft, im Leo Baeck Institut, wenn auch in Zusammenarbeit mit universitären Projekten. Das Judentum gehörte allerdings nicht zu den bevorzugten Studienobjekten der britischen und US-amerikanischen Cultural Studies, der Folklore Studies oder der Anthropologie, zumindest bis eine neue Generation von Forschern, darunter vor allem Daniel und Jonathan Boyarin und Susannah Heschel, neue Konzepte entwickelten, die die etablierten Bereiche Jüdischer Studien – vor allem die textorientierte Religionswissenschaft und eine auf Verfolgung und Leid konzentrierte („lacrymose") Historiografie – herauszufordern versuchten.[30] Ende der 1990er Jahre wurden diese Neuansätze erstmals mit dem Titel der *(New) Jewish Cultural Studies* bezeichnet,

28 Kirshenblatt-Gimblett, Folklore (wie Anm. 23).

29 Mark Zborowski u. Elizabeth Herzog: Das Schtetl: Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden. München 1991; vgl. Anthony Polonsky: Introduction: The Shtetl. Myth and Reality. In: The Shtetl. Myth and Reality. Hrsg. von Anthony Polonsky (Polin. Studies in Polish Jewry, Bd. 17). Oxford 2004. S. 3–24.

30 Jonathan Boyarin u. Daniel Boyarin (Hrsg.): Jews and Other Differences: The New Jewish Cultural Studies. Minneapolis 1997; Susannah Heschel: Jewish Studies as Counterhistory. In: Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism. Hrsg. von David Biale [u. a.]. Berkeley [u. a.] 1998. S. 101–115.

wichtige Einflüsse erhielt diese Strömung aus den Gender Studies und den Postcolonial Studies. Eine neue Definition des Begriffs jüdischer Kultur gehörte zu den wichtigsten Aufgaben. Hier sind vor allem die Arbeiten von David Biale zu nennen, der den Begriff einer *Jewish culture* ganz bewusst gegen den tradierten Begiff *Judaism* stellt.[31]

Neben der Kritik am deutschen universitären Erbe war vielleicht auch ein frischer Wind aus dem angelsächsischen Raum für die Neuorientierung mitverantwortlich. Das gilt ganz parallel für die Öffnung der eher traditionellen jüdischen Volkskunde und Ethnografie hin zu den neuen *Jewish Cultural Studies*, die Simon J. Bronner, Präsident der American Folklore Society, seit 2008 bei Littman's Library of the Jewish Civilization in Oxford und von 2017–2020 bei der Liverpool University Press herausgegeben hat und die ein weites Forschungs- und Erkenntnisinteresse haben:

> [To] explore Jewish culture as a subject of inquiry. Topics of interest for the volume include, but are not limited to, historiography of Jewish cultural studies with social psychological interpretations of figures and movements such as Yiddish nationalism, identity politics, and Jewish cultural revitalization; connections and breaks between cultural studies, religious studies, folklore and ethnology studies, and Jewish studies; uses of folklore and ethnology in the intellectual construction of Jewish culture in different countries and historic periods; models for interpreting emergent Jewish cultural movements in the twenty-first century; ideas of race, gender, and class in the perception and iconography of Jewish culture; relations between folk and popular culture, textual and visual culture, and domestic and public culture in conceptualization of Jewish culture.[32]

In neueren Arbeiten, etwa von Paul Lerner, Lisa Silverman, Leora Auslander, Darcy Buerkle und anderen, stehen Fragen der Analyse visueller Kultur und Fragen der räumlichen Dimension jüdischer kultureller Praxis im Mittelpunkt.[33] Die verwendeten Quellen stammen aus der Fotografie (vor allem im privaten Bereich), aus dem weiten Feld der materiellen Kultur und vor allem der Konsumkultur, aus dem ebenso weiten und unübersichtlichen Feld der Erinnerungs-

---

31 David Biale (Hrsg.): Cultures of the Jews: A New History. New York 2002; ders.: Confession of an Historian of Jewish Culture. In: Jewish Social Studies 1 (1994). S. 40–51.

32 Simon J. Bronner: Jewish Cultural Studies. https://liverpooluniversitypress.co.uk/collections/series-jewish-cultural-studies (4. 4. 2018). Allerdings wurden JCS inzwischen eingestellt, an ihrer Stelle soll künftig eine neue Zeitschrift, *Jewish Folklore and Ethnology*, bei der Wayne State University Press erscheinen.

33 Vgl. Paul Lerner [u. a.]: Jewish Studies Meets Cultural Studies: New Approaches to the German-Jewish Past, a Roundtable with an Introduction by Paul Lerner and Articles by Darcy Buerkle, Leora Auslander, Lisa Silverman and Na'ama Rokem. In: Journal of Modern Jewish Studies 8 (1) (2009). S. 41–120.

und Memorialkultur und aus der Geschichte der Gefühle im Prozess der Zivilisation – man könnte auch sagen, diese Arbeiten im Begegnungsraum von Jewish Studies und Cultural Studies handeln von Identität, Kultur, Alltag und Geschichtlichkeit: den vier Hauptthemen in dem von Hermann Bausinger, Gottfried Korff, Utz Jeggle und Martin Scharfe 1978 edierten Klassiker *Grundzüge der Volkskunde*.[34]

Migration und Mobilität

Und immer mehr Arbeiten widmen sich genau diesen Fragen, nun aber mit Bezug auf das Unterwegssein, die Mobilität, das Exil, die Diaspora, und vielen unterschiedlichen Formen und kulturellen Praktiken der Migration, der Bedeutung von Koffern als zentralem Symbol des Reisens und ihrer Verwendung im Museum oder der Schiffsreise als *Denkraum im Dazwischen*, um zwei meiner eigenen Forschungsthemen zu nennen.[35] Darüber hinaus werden zudem Fragen der Geschlechter- und der Generationenbeziehung thematisch, wie sie etwa Viola Rautenberg und Patrick Farges zum Thema ihrer Forschung gemacht haben.[36] Zugleich ist in die Migrationsforschung in den letzten Jahren neue Bewegung gekommen. Wenn wir versuchen, die komplexe und vielfältig verästelte Lebenswelt jüdischer Migrationen im 19. und 20. Jahrhundert (mit Max Weber) „unter dem Gesichtspunkt ihrer *Kulturbedeutung*“ zu untersuchen,[37] also kulturwissenschaftliche Theorien und Methoden so auf unser Thema anzuwenden, dass die Schicksale der Einzelnen, der Familien und Gruppen *auf dem Weg* (die alltägliche kulturelle Praxis des *Auswanderns*, von der Vorbereitung über die Reise selbst bis zur nachträglichen Erinnerung daran) dabei nicht verlorengehen, muss – und

---

34 Hermann Bausinger [u. a.] (Hrsg.): Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978 (4. Auflage 1999).

35 Joachim Schlör: Means of Transport and Storage: Suitcases and Other Containers for the Memory of Migration and Displacement. In: Jewish Culture and History 15 (1/2) (2014). S. 76 – 92; Joachim Schlör: „Solange wir auf dem Schiff waren, hatten wir ein Zuhause.“ Reisen als kulturelle Praxis im Migrationsprozess jüdischer Auswanderer. In: Voyage. Jahrbuch für Reise-und Tourismusforschung 10 (2014). S. 226 – 246.

36 Viola Rautenberg: Migration und Marginalität. Geschlecht als strukturelle Kategorie in der deutsch-jüdischen Einwanderung nach Palästina/Eretz Israel in den 1930er Jahren. Internationales Jahrbuch Exilforschung 36 (2018). S. 105 – 117; Patrick Farges: Le Muscle et l’Esprit: Le cas des yekkes en Palestine/Israël après 1933. Paris 2020.

37 Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 1988. S. 165.

kann – Migrationsforschung sich in eine Beziehung zu benachbarten Themenfeldern begeben und Anregungen aus den Bereichen der transnationalen und postkolonialen Forschungen ebenso aufnehmen wie Ideen der volkskundlichen Sachforschung, der Geschlechterforschung, oder auch der Erinnerungsgeschichte – etwa am Beispiel der Auswandererlieder und der Darstellung von Migrationserfahrungen im Museum. Harald Kleinschmidt hat darauf hingewiesen, dass über die „subjektiven Erfahrungswelten der Migranten" hinaus auch die Art und Weise erforscht werden sollte, in der sich die „Nachwelt" an vergangene Migrationsbewegungen erinnert; gruppenspezifische Migrationserinnerungen bezeichnet er mit einem Begriff aus der Ethnologie als „Migrationismen".[38]

Wir sollten die *abgebenden* und die *aufnehmenden* Länder nicht isoliert voneinander betrachten, sondern sie in der Forschung in eben jener Beziehung zueinander untersuchen, die durch die Migrationsprozesse entstanden ist. Diese Beziehungen halten an, auch wenn die initialen Prozesse der Wanderung abgeschlossen sind. Sie leben weiter in Erinnerungen, in schriftlichen Notizen und Bildern, aber auch in den zuletzt zahlreich entstandenen Auswanderungs- und Einwanderungsmuseen. Wie kaum ein anderer Forschungsbereich eignet sich deshalb die Migrationsforschung dafür, Kulturwissenschaft insgesamt so weiterzuentwickeln, wie es Lutz Musner und Gotthard Wunberg vom Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien vorgeschlagen haben, nämlich „in den Lebenspraxen der Menschen und in den mannigfaltigen Artefakten ihrer Lebenswelten nicht nur deren systemisch-funktionale Aspekte festzumachen, sondern auch die symbolischen Inhalte zu analysieren, wodurch Handlungen, Rituale und Artefakte überhaupt erst mit Sinn aufgeladen und mit Bedeutung versehen werden."[39] Das geschieht beispielsweise in privaten Familiengeschichten, in den Beschreibungen der Passage und der Grenzüberschreitung in Tagebüchern und Briefen, in den ersten Dokumentationen neuer Siedlungen, aber auch in Romanmanuskripten, Gedichten und Liedern – oder selbst in den Listen von Gegenständen, die Auswanderer mitgenommen oder zurückgelassen haben.

Der Zwischenraum, den Migrationsprozesse kreieren – ähnlich wie (und doch auch ganz anders als) *normale* Reisen –, wurde in der Literaturwissenschaft, der Soziologie, auch der Kulturanthropologie erforscht. Noch sind diese Erkenntnisse

---

38 Harold Kleinschmidt: Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung. Göttingen 2002. S. 24 u. 35; vgl. dazu die Rezension von Mathis Leibetseder: H. Kleinschmidt: Menschen in Bewegung. https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-4550 (19. 3. 2020).

39 Lutz Musner u. Gotthard Wunberg: Kulturwissenschaft/en – eine Momentaufnahme. In: Beiträge zur historischen Sozialkunde. Sondernummer 1999: Kulturwissenschaften. Wien 1999. S. 4–6, hier S. 6.

jedoch nur unvollständig in der Migrationsforschung angekommen. Sie wird oft noch, und natürlich nicht ohne Grund, aus der Opferperspektive geschrieben. Durch Migration sich öffnende Perspektiven auf die Welt, neue Handlungsspielräume – wie sie durchaus in dem Zitat von Hans Habe oder auch bei Hans Sahl, der 1933 schreibt, er sei nun „im Begriff, den Staub des Vaterlandes von den Füßen zu schütteln",[40] zum Vorschein kommen – werden so nicht genügend zur Kenntnis genommen. Zum Erfahrungsschatz des Emigranten gehört aber neben dem Verlust der Heimat, der Loslösung von alten Bindungen, der ungewissen temporären Existenz, auch eine neue Mobilität und ein veränderter Blick auf die Welt.

Wie sind die Menschen, deren Leben wir erforschen, ausgewandert? Wie haben sie ihre Reise vorbereitet und geplant? Welche Dokumente mussten sie ausfüllen, welche Steuern bezahlen, zu welchen Ämtern gehen? Was haben sie in ihre Koffer gepackt? Woher bekamen sie ihre Fahrkarten für Züge und Schiffe? Welche Stationen mussten sie durchlaufen, bevor sie ihren Zielort erreichten? Auswanderung als kulturelle Praxis, als Performanz, ist bisher aus ethnografischer Perspektive nur ungenügend thematisiert worden.

Im Hinblick auf das Thema dieses Bandes – *Juden und ihre Nachbarn* – muss in diesem Zusammenhang zudem noch eine weitere Dimension bedacht werden, die hier kurz im Blick auf das *Parkes Institute for the Study of Jewish/non-Jewish Relations* an der University of Southampton entwickelt werden soll.[41] Jenseits einer plakativen Antisemitismusforschung wird in diesem Institut, dem ich selbst angehöre, die ganze Bandbreite der Beziehungen zwischen *Juden und ihren Nachbarn* in den Blick genommen. Wir versuchen, von der Antike über das Mittelalter und die Frühe Neuzeit bis hin zur Moderne und tatsächlich bis zur Gegenwart Räume auszuleuchten – *arenas* ist hier das übergreifende Stichwort –, in denen Begegnungen zwischen Juden und ihren Nachbarn stattgefunden haben, von Philo in Alexandria und den magischen Praktiken im Babylon des 7. Jahrhunderts über das Leben der Juden und der sogenannten *marranos* im Spanien und Portugal der Inquisition bis zur Aufnahme von deutsch-jüdischen *refugees* im England der 1930er Jahre und zur Repräsentation jüdischer Figuren in Film und Fernsehen. Dabei geht es jeweils um die spezifischen Formen und Inhalte einer Begegnung – *encounter* – zwischen unterschiedlichen ethnischen, religiösen oder sozialen Gruppen, die manches trennt, aber vieles auch verbindet. Daraus entwickelt sich jeweils eine bestimmte Beziehung – *relation* –, die dann analysiert werden kann, durchaus im Sinne einer *co-construction*, wie sie allgemein von

40 Hans Sahl: Memoiren eines Moralisten. Darmstadt u. Neuwied 1991. S. 217.
41 Vgl. https://www.southampton.ac.uk/parkes/index.page (11. 7. 2021)

David Biale und speziell in Bezug auf die deutsch-jüdische Geschichte von Steven Aschheim programmatisch formuliert wurde.[42]

Eine solche beziehungsgeschichtliche Annäherung ist in Bezug auf die Geschichte und Kultur der Migration und der Diaspora noch nicht in genügendem Maße angewendet worden. Wenn wir, mit van Gennep und Turner, die Migration als einen dreigliedrigen Prozess der (freiwilligen oder, häufiger, gewaltsamen) Loslösung vom Ort der sicher geglaubten Existenz, der Zwischenphase des Übergangs, der Passage, des Aufenthalts im Dazwischen, der Liminalität, und schließlich der Ankunft im Neuen, im Unbekannten und der sich daran anschließenden Eingliederung in eine neue *Arena* verstehen,[43] dann wird schnell offenbar, dass die erste Phase etwa in Bezug auf die deutsch-jüdische Geschichte und ihre brutale Unterbrechung durch die NS-Herrschaft ausführlich recherchiert und behandelt wurde, dass auch die dritte Phase, die der Eingliederung in den Aufnahmeländern wie Palästina, dem Vereinigten Königreich oder den Vereinigten Staaten recht gründlich bearbeitet wurde, dass aber gerade die für die Migrationsforschung so entscheidende Phase des Übergangs noch dringend weiterer Forschung bedarf. Immerhin sind einige wichtige Beiträge in den letzten Jahren erschienen, wie etwa die erste Ausgabe der Grazer *Mobile Culture Studies* zum Thema der Schiffsreise als Raum des Nachdenkens über das Woher und Wohin oder das von Burcu Dogramaci und Elizabeth Otto 2017 publizierte Jahrbuch für Exilforschung zum Thema Passagen.[44]

„Auslandsheilbronner": Emigration als Emanzipation

In meiner eigenen Studie über die Auswanderung der jüdischen Weinhändler-Familie Rosenthal aus Heilbronn[45] habe ich den Versuch einer *liebevollen Nach-*

---

42 Biale, Confession (wie Anm. 31), S. 40 – 51; Steven E. Aschheim: German History and German Jewry. Boundaries, Junctions, and Interdependence, in: Leo Baeck Institute Year Book 43 (1998). S. 315 – 323.

43 Arnold van Gennep: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt am Main 2005; Victor Turner: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main 2005.

44 Joachim Schlör u. Johanna Rolshoven (Hrsg.): Die Schiffsreise – The Sea Voyage. Mobile Culture Studies. The Journal 1 (2015). http://unipub.uni-graz.at/mcsj/periodical/titleinfo/791909 (4. 4. 2018); Burcu Dogramaci u. Elizabeth Otto (Hrsg.): Passagen des Exils/Passages of Exile. Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch. Bd. 35. München 2017.

45 Joachim Schlör: „Liesel, it's time for you to leave." Von Heilbronn nach England. Die Flucht der Familie Rosenthal vor nationalsozialistischer Verfolgung. Heilbronn 2015.

erzählung aus den von der Familie hinterlassenen Quellen unternommen. Im Mai 1937 verlässt die Tochter Liesel als erstes Mitglied der Familie Deutschland und beginnt als *domestic servant* ein neues Leben in England. Von dort aus wird sie, am Ende erfolgreich, versuchen, ihrem Bruder Helmut und ihren Eltern Ludwig und Hermine die Einreise nach Großbritannien zu ermöglichen. So spielt ein Teil der Geschichte, die ich aus den Familienbriefen rekonstruiert habe, in Heilbronn, ein anderer in London, ein dritter aber dazwischen – wenn man will, in einer Art *Thirdspace* –, und in diesem Dazwischen verändert sich nicht nur die Familiendynamik. Liesel etwa emanzipiert sich in dieser Zeit vom Elternhaus. Auch entsteht durch die Emigration, und in ihrem Prozess, der als Prozess kultureller Praxis im Alltag gelesen werden kann, ein transnationaler Raum der Kommunikation und des Austauschs zwischen Menschen, die eben noch in Heilbronn zu Hause waren und sich jetzt in London, New York, Sydney, Cape Town oder Buenos Aires wiederfinden. Was auf solchen Wegen geschieht, hat der Familientherapeut Carlos Sluzki sehr gut zusammengefasst.

Zunächst stellt jede einzelne Migration eine Art von familiärem Drama dar, und als solches wird sie Teil der Familienüberlieferung, mit zunehmendem zeitlichem Abstand sogar manchmal zur Anekdote. Migrationen haben immer eine Vorgeschichte; sie beginnen oft damit, dass ein Familienmitglied die ersten konkreten Schritte zur Vorbereitung einer Auswanderung unternimmt. Durch Briefe, etwa an Verwandte oder an Institutionen, durch Visa-Anträge und ähnliche Akte erhält die Absicht Substanz. Wie lange sich diese initiale Phase hinzieht, hängt nicht nur von den politischen Umständen, sondern auch vom Charakter der betroffenen Familie und von den Beziehungen der Familienmitglieder untereinander ab. Es gibt darin, so Sluzki, „up and down curves", kurze Perioden der Euphorie, die sich mit Momenten der Überforderung, der Enttäuschung und des Scheiterns abwechseln. Neue Regeln müssen deshalb im familiären Diskurs verhandelt werden. Dabei entstehen Konfrontationen, wie sie eine Familie vorher noch nicht kannte. In manchen Fällen – vor allem bei einer Flucht unter extremen Bedingungen oder bei Todesfällen unter denen, die *zurückbleiben* – kann es geschehen, dass die erste Person, die weggeht, als Verräter angesehen wird: „[T]he member of the family who breaks away first from the collective family mourning is frequently scapegoated as a traitor".[46] Diese Person ist es aber, die zuerst die neue Realität des Heimatverlusts und der Begegnung mit dem Fremden erlebt und an die Familie weitergeben muss. Die Übergangserfahrung, die eine Emigration und Immigration darstellt, kann nicht im Rahmen bereits vorhandener familiärer Ri-

---

46 Carlos E. Sluzki: Migration and Family Conflict. In: Family Process 18 (4) (1979). S. 379 – 390, hier S. 382.

tuale vermittelt oder ausgehandelt werden. Der Kundschafter, die Kundschafterin findet im neuen Umfeld Menschen, die vergleichbare Erfahrungen machen, und baut aus diesem Kreis ein eigenes Netzwerk der Kontakte und des Austauschs auf, wofür die *Zurückgebliebenen* im Wortsinne kein Verständnis haben – sie verstehen nicht, was *draußen* vorgeht. Da für viele Emigranten die Schiffsreise, etwa nach Palästina oder in die Vereinigten Staaten, die Übergangserfahrung im besonderen Maße symbolisiert, nicht zuletzt weil sie auf der Passage wichtige soziale Kontakte machen konnten, spricht Carlos Sluzki in solchen Fällen von „Schiffsbrüder[n] and Schiffsschwestern" [deutsch im Original], die zur Ersatzfamilie wurden: zum Leidwesen der eigentlichen Familie. Auch die folgenden Prozesse der Akkulturation und beginnenden Integration teilen die Pioniere mit ihren Schicksalsgenossen; den Familienmitgliedern können sie diese Erfahrungen nur *mit-teilen*. In der Konsequenz werden familiäre Regeln und Werte, die in der Heimat als selbstverständlich galten, von den Entkommenen nicht mehr als gültig und anwendbar empfunden. Aber es ist für eine Familie nicht einfach, ihr Regelwerk zu ändern. Neue Regeln für die Notwendigkeit der Aufstellung und Akzeptanz neuer Kommunikationsformen, ja sogar neue Hierarchien müssen gefunden und diskutiert werden. Da die alten Regeln aber oft symbolisch für das grundlegende Selbstverständnis einer Familie standen, etwa im Bezug auf ihre nationale oder ethnische Identität, verändert sich durch eine solche Neuverhandlung der familiären Struktur auch der Blick von Familienangehörigen auf die Welt, „the specific styles, modes, values, and myths that constitute an ad hoc, family-specific view of the world and of their own history"[47] werden herausgefordert, und oft finden erst die Angehörigen der nächsten oder übernächsten Generation einen akzeptablen *modus vivendi*.

So geschah es auch der Familie Rosenthal. In Heilbronn erfahren die Eltern Antisemitismus und Diskriminierung, die Beziehung zur Heimatstadt verändert sich radikal. In einem Brief an ihre Tochter schreibt Hermine Rosenthal, sie gehe kaum noch aus dem Haus. Der Buchhändler Determann habe nun „sein Geschäft auf die Allee verlegt", Heilbronns Prachtstraße, und er sei bei einem Einkauf „sehr liebenswürdig" zu ihr gewesen. Noch greifen die tradierten gesellschaftlichen Konventionen im Alltag, Frau Rosenthal ist eine Kundin, ihre Tochter hat dort die Lehre gemacht, aber man muss es schon besonders betonen, wenn einer noch liebenswürdig seinen jüdischen Kunden gegenüber ist. „Will's dl. Gott, daß das Glück auch zu Dir kommt!"[48] Die *Arena* Heilbronn als Ort der friedlichen Aus-

47 Sluzki, Migration (wie Anm. 46), S. 388.
48 Brief Hermine Rosenthal an ihre Tochter Liesel in London, 24. Juni 1937. Die Briefe sind noch in Privatbesitz, werden aber an das Stadtarchiv Heilbronn abgegeben.

handlung von Beziehungen zwischen einer kleinen, aber durchaus selbstbewussten jüdischen Minderheit und ihren christlichen Nachbarn kann diese Funktion nicht mehr erfüllen, sie ist nun Teil jener „shrinking world of German Jewry", die Jacob Boas beschrieben hat.[49] Boas zeigt, wie durch Maßnahmen und Gesetze der NS-Machthaber, aber auch durch die Nachstellungen von Nachbarn, der Bewegungsraum der deutschen Juden in ihren gerade noch heimatlich scheinenden Wohnorten immer kleiner wurde. Wie das im Heilbronner Alltag aussah, schildert die Mutter in ihren Briefen:

> Sonst weiß nicht viel zu berichten, ich gehe ganz selten aus dem Hause. Dr. Gumbel hat seine Villa billig verkauft, zieht nach Stuttg. Dr. Scheuers ziehen in den nächsten Wochen nach Erez, letzte Woche war große Verabschiedung, Eisen-Dreifus zieht n/ Stuttg. & so viele gehen weg, [...]. Tante Sofie Kahn ist schon weg zu ihren Kindern n/ Amerika, zuerst geht sie für 14 Tage n/ Königstein im Taunus & dann anschließend weg.[50]

Andere Angehörige dieser Familie sind noch in Amsterdam, „Eugen Victors" (d. h. Eugen Victors Familie), denen es finanziell gut geht, sowie Trude und Max Victor, die bald Maxens Eltern in die USA folgen werden. Amsterdam ist wie Zürich, Paris oder Prag einer der ersten Knotenpunkte des Exils, noch in der europäischen Nachbarschaft, wo sich auch diejenigen einfanden, die noch an ein Ende der Nazi-Herrschaft und an eine baldige Rückkehr nach Deutschland glaubten. Die Briefe illustrieren, wie ihnen dieser Glaube abhandenkam, und sie zeigen auch, wie die Exilanten ein ganz neues Bild von der Erde für sich entwerfen mussten – eine neue „geographical imagination", um mit Derek Gregory zu sprechen.[51] Studierte man anfangs Fahrpläne für die Züge in die Hauptstädte der benachbarten Staaten, so begann man sich nun nach Schiffsrouten in weiter entfernte Länder zu erkundigen. Es war eine doppelte, in zwei Richtungen strebende Herausforderung, denn zur gleichen Zeit war man ja darum bemüht, Nachrichten aus dem engeren Kreis zu sammeln und weiterzugeben. Das *schöne Land* allerdings rückt denen, die schon *draußen* sind, aus dem Horizont.

In England beginnt Liesel Rosenthal ein neues Leben, schafft sich einen neuen Freundeskreis, zu dem neben Mitarbeiterinnen der Hilfsorganisation wie Anna Schwab und anderen *refugees* wie Ernst Lowenthal oder Kurt Maschler auch nichtjüdische Arbeitskolleginnen, Nachbarn oder Lehrer gehören. Die aus mütterlicher Sicht „zu vielen" Bekannten werden es dann sein, die als *guarantors* die nötigen Mittel zur Rettung der Eltern bereitstellen. Dennoch ist ihre Erfahrung,

---

49 Jacob Boas: The Shrinking World of German Jewry, 1933–1938. In: Leo Baeck Institute Year Book 31 (1986), S. 241–266.

50 Brief Hermine Rosenthal (wie Anm. 48).

51 Derek Gregory: Geographical Imaginations. Oxford 1994.

sind ihre Perspektiven andere. Das wird deutlich, wenn Liesel sich mit ihrer Freundin über die ab Frühjahr 1943 eintreffenden Nachrichten über die Schoah austauscht. Joan, die zu Hause auf die Geburt ihrer Zwillinge wartet, diskutiert mit Liesel die furchtbaren Nachrichten vom europäischen Kontinent:

> Ja, Liesel, es tut mir so leid, von den schrecklichen Dingen zu hören, die den Juden widerfahren. Das Schlimmste daran ist, dass es nicht das Geringste gibt, das wir tun können. Es ist so furchtbar. In gewisser Hinsicht ist es wohl am besten, die Ermordung der Juden als Teil des Krieges zu betrachten, als etwas, das auf einer schlimmen Stufe mit all den gefallenen Soldaten, Seemännern und Piloten steht. Das lenkt die Aufmerksamkeit auf den Krieg, und da gibt es ja so manches, was man beitragen kann, um den Grausamkeiten ein Ende zu bereiten. Ich weiß, dass die Juden kaltblütig gefoltert und umgebracht werden, aber ich frage mich, ob ihr Sterben grausamer ist als das Sterben anderer. Man hat das Gefühl, dass wenn Juden ermordet werden, das Leiden sinnlos ist, aber die gegenwärtigen Gräueltaten erzeugen so viele Gefühle und Einsichten, dass das Leiden vielleicht doch nicht sinnlos ist – zumindest nicht so sinnlos wie so manches, was die Juden in der Vergangenheit zu durchleiden hatten. Aber für Dich ist es furchtbar, denn Du kennst ja so viele, die sich in Gefahr befinden.[52]

So nachvollziehbar diese Haltung aus einer britischen Perspektive sein mag, für Liesel bedeutet dieser Dialog doch, dass sie sich wieder verstärkt den Heilbronnern zuwenden muss, die ihren Horizont kennen und teilen. Das drückt sich nach 1945, oder eher anfangs der 1950er Jahre, in einem umfangreichen Briefbestand zwischen den Heilbronner Emigranten und ihrer ehemaligen Heimatstadt aus.[53] Während die Stadt durchaus verdienstvolle Bemühungen aufwendet, Kontakt zu den nach 1933 Vertriebenen aufzunehmen, wirkt ihre Anstrengung, die Zerstörung der Stadt durch englische Bomber am 4. Dezember 1944 als Beleg für ein eigenes Opfernarrativ und den gelingenden Wiederaufbau als Anlass zum Versöhnungsangebot zu nehmen, befremdlich. Liesels Freund Fritz Wolf antwortet mit einem Brief an den Oberbürgermeister Paul Meyle auf diese Versuche und bringt dabei die eingangs erwähnten Themen von Heimat und Heimatverlust in einer ganz eigenen Weise, und durchaus im Sinne der Selbstbehauptung seines Schicksals und sogar seiner Freiheit gegenüber dem Abgesandten der alten Heimat, auf den Punkt:

> [...] da Sie, sehr verehrter Herr Oberbürgermeister, ohne Zweifel des besten menschlichen Willens sind, so erlauben Sie mir, an die immer wiederkehrende Erinnerung des 4.12.44 einige Bemerkungen zu knüpfen, die vielleicht um so nachhaltiger zum Guten wirken

52 Brief Joan Hamlyn an Liesel Rosenthal, 20. November 1942; vgl. auch oben Anm. 48.
53 Stadtarchiv Heilbronn, Bestand Auslandsheilbronner, B021–8: Schriftwechsel mit Auslandsheilbronnern bis 1978.

> können, da sie sich an eine Persönlichkeit wenden, die im Stand ist, Einfluss zu nehmen und zu wirken. Ohne Zweifel ist in allen Schriften mit voller Absicht von Hitler nicht gesprochen. Es ist vollkommen klar, dass die Situation noch heute ‚delikat' ist und dass bei allen Menschen ein natürliches Bedürfnis hinzukommt, zu vergessen, aus ebendiesem Grund ist es zu verstehen und zu rechtfertigen, wenn der einstigen Juden Heilbronns an keiner Stelle gedacht wird: nur wo von Hitler gesprochen wird, muss von den Juden gesprochen werden – und wenn von den Juden nicht gesprochen wird, so braucht auch Hitler nicht beschworen zu werden. [...] Konkret gesprochen: allzusehr hat man gelegentlich den Eindruck, als werde der 4.12.44 nur als ein Unglück im Sinn eines Erdbebens oder einer Überschwemmung gesehen. [...] Zwischen Hitler, den Juden und dem 4.12.44 besteht ein innerer furchtbarer Zusammenhang.

Womöglich steht dieser Brief am Anfang einer neuen Heilbronner Erinnerungspolitik. Jedenfalls wird meines Erachtens hier sichtbar, wie die vier Grundkategorien volkskundlicher Arbeit – Kultur, Alltag, Identität, Geschichtlichkeit – ineinandergreifen. Die Beziehungen zwischen *Juden und ihren Nachbarn* entstehen im Alltag, aus alltäglicher kultureller Praxis, des Grüßens, des Dialogs im schwäbischen Dialekt, des Zusammenarbeitens, bis 1933 die eine Seite den Dialog aufkündigt. Aus diesem Dialog aber, ebenso wie aus der eigenen Herkunft und Tradition, der Religion vor allem, hat sich die Identität der beteiligten Personen entwickelt, und sie alle müssen nach 1933, nach 1938, nach 1943, sich immer wieder neu ihrer Identität versichern. Das erfährt auch Liesel Rosenthal, die nach ihrer Kriegsheirat mit Walter Schwab 1941 den Namen Alice Schwab führt. Zu den direkten Nachbarn der jüdischen Weinhändlerfamilie Rosenthal in der Heilbronner Götzenturmstraße gehörten die christlichen Bierbrauer Eckert. Deren Tochter Johanna, eine Schulfreundin, meldet sich nach Kriegsende bei Alice Schwab in London. Sie versucht, den unterbrochenen Kontakt wieder aufzunehmen, und berichtet, aus ihrer Erfahrung, von der Zerstörung der einst gemeinsamen Heimatstadt und von Verwandten, die sich noch in russischer Gefangenschaft befinden. Dann schreibt sie: „Nun musst Du mir aber auch schreiben, was Du all die Jahre getrieben hast und was Du von Deinen Eltern und Helmut weisst."[54] Eine direkte Einladung zu einem Besuch in Heilbronn nimmt Liesel nicht an, aber sie wird später die Tochter ihrer Freundin in London für eine Weile aufnehmen und ihr das Leben in der Emigration begreiflich zu machen versuchen.

Aus meiner Sicht ist volkskundliche und ethnografische Arbeit ganz besonders dafür geeignet, Beziehungen zwischen *Juden und ihren Nachbarn* im Hinblick auf Fragen der Migration und der Diaspora zu untersuchen und zu interpretieren. Nun gibt es in den letzten Jahren tatsächlich ein neues Interesse an der Ethno-

54 Brief Johanna Eckert an Alice Schwab (Liesel Rosenthal), 2. Juni 1946; vgl. auch oben Anm. 48.

grafie als Teilbestand Jüdischer Studien – beispielhaft mag dafür der von Andreas Kilcher und Gabriella Safran herausgegebene Band *Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography* stehen.[55] Allerdings wird hier bis auf wenige Ausnahmen leider nicht Ethnografie betrieben, sondern Literaturwissenschaft. Die Beiträger befassen sich mit Texten und Bildern aus der jüdischen Ethnografie, von Salomon An-sky bis Moshe Vorobeichic, oder mit Texten, die ethnografische Elemente wie Reisebeschreibungen oder Darstellungen jüdischer Volkskultur enthalten, von Salomon Maimon über Agnon und Eliasberg bis zu Joseph Roth, Arnold Zweig oder Leo Motzkin. Das ist ein guter und wichtiger Schritt. Ihm müssen aber Studien folgen, wie sie hier immerhin Nathanael Deutsch, Alla Sokolova und Dani Schrire vorgelegt haben: Projekte zur ethnografischen Erforschung der Beziehungen zwischen *Juden und ihren Nachbarn*, im Alltag, als Teil kultureller Praxis, als formende Elemente jüdischer Identität, und im Hinblick auf die erinnerungsgeschichtliche Dimension.[56] Da gibt es noch viel zu tun – gerade um auch jene eingangs erwähnte Dimension von Migration als Befreiung und Aufbruch ins Neue berücksichtigen zu können; nicht um einem allzu billigen, allzu naiven Kosmopolitismus das Wort zu reden, sondern um überhaupt die Stimmen derjenigen einfangen zu können, die ihre deutsch-jüdische und europäisch-jüdische Existenz andernorts und unter neuen Umständen weitergeführt haben.

55 Andreas Kilcher u. Gabriella Safran (Hrsg.): Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography. Bloomington 2016.

56 Nathanael Deutsch: From Custom Book to Folk Culture: Minhag and the Roots of Jewish Ethnography. In: Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography. Hrsg. von Andreas Kilcher u. Gabriella Safran. Bloomington 2016. S. 273–290; Alla Sokolova: In Search of the Exotic: „Jewish Houses" and Synagogues in Russian Travel Notes. In: Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography. Hrsg. von Andreas Kilcher u. Gabriella Safran. Bloomington 2016. S. 291–321; Dani Schrire: Ballads of Strangers: Constructing „Ethnographic Moments" in Jewish Folklore. In: Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography. Hrsg. von Andreas Kilcher u. Gabriella Safran. Bloomington 2016. S. 322–346.

Hildegard Frübis

Im Objektiv der Kamera

Salomon Yudovin und die fotografische Erkundung des osteuropäischen Judentums

Abstract: Salomon Yudovin's photographs were taken as part of several ethnological expeditions to the small Jewish towns (shtetl) of the western Russian Empire between 1912 and 1914. The endeavour was headed by the popular Russian-Jewish writer and journalist Salomon An-sky. The aim of these expeditions was to systematically record and investigate Russian-Jewish folk culture. The aim was to provide a reservoir of knowledge – in the spirit of the Haskalah – that would lead to the regeneration of Judaism in the modern age. With Yudovin's photographs, Eastern European Jewry moves into the focus of European scientific developments – especially the still young image technology of photography and its scientific ambitions. Individual „case studies" of photographs are used to show how the medium of photography becomes an indicator of a transformation process in Eastern European Jewish society at the beginning of the 20th century.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand im Kontext mehrerer wissenschaftlich angeleiteter Expeditionen in die jüdischen Siedlungsgebiete des westlichen Russischen Reiches – in das sogenannte Ansiedlungsrayon – ein mehr als zweitausend Aufnahmen umfassendes Konvolut von Fotografien. Auf insgesamt drei Expeditionen zwischen 1912 und 1914 wurden sowohl die materielle Kultur der jüdischen Gemeinden – wie die Synagogen, ihre Ausstattung und Dekoration – als auch der Alltag und die Gesellschaftsstruktur in den jüdischen Kleinstädten mittels des noch jungen Mediums der Fotografie im Bild festgehalten. Finanziert wurden die Forschungsreisen von der 1908 gegründeten *Jüdischen Historischen und Ethnografischen Gesellschaft* (Evreiskoe Etno-istoricheskoe Obshchestvo, JHES). Zu den Gründervätern zählen neben Salomon An-sky u. a. der Historiker Simon Dubnow sowie die Anthropologen Lev Shternberg und Samuel Weissenberg.[1] Als Resultat dieser Expeditionen entstand eine der größten osteuropäi-

1 Die Gesellschaft gab eine regelmäßig erscheinende Zeitschrift, *Evreiskaia starina* (Das Jüdische Erbe), heraus, unterstützte das Sammeln von Judaica sowie die Amateur-Ethnographie. Zur Geschichte der Expeditionen An-skys sowie der daraus hervorgegangenen Sammlungen siehe: Benjamin Lukin: An Academy where Folklore Will Be Studied. An-sky and the Jewish Museum. In: The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century. Hrsg. von

 https://doi.org/10.1515/9783110772388-009

schen Sammlungen von Judaica, die neben den Fotografien Manuskripte, Kostüme sowie ebenso Zusammenstellungen von Märchen, Legenden und Liedern umfasste. Sie wurden zu den Quellen einer ersten umfassenden und systematisch-ethnografischen Erforschung des russischen Judentums. Mit den Instrumentarien der noch jungen Wissenschaftsdisziplin der Ethnologie sollte eine enzyklopädisch-umfassende Dokumentation der jüdischen Kultur – ihrer Sitten und Gebräuche – geschaffen werden. Eingesetzt wurden hierzu speziell angefertigte Fragebögen, welche die örtlichen sozialen und ökonomischen Strukturen erfassen sollten, das Grammophon zur Aufzeichnung mündlicher Überlieferungen und nicht zuletzt die Fotografie, die bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts auf Forschungsreisen und zur Erkundung des geografisch wie kulturell Fremden eingesetzt wurde.

Organisation wie Durchführung der Expedition verweisen darauf, dass ihr ein Programm zugrunde lag, welches sowohl auf Vorstellungen der zeitgenössischen Ethnologie basierte wie auch auf einem spezifisch jüdischen Ideengerüst. Der populäre russisch-jüdische Schriftsteller Salomon An-sky[2] – auch bekannt als Shlomo Sanwel Rappoport – entwarf eine ambitionierte Skizze zum Studium der jüdischen Lebensformen mit dem Titel *Juden in ihrem alltäglichen und religiösen Leben*. Auch die Publikation eines fünfbändigen Albums zum jüdischen künstlerischen Erbe war geplant und sollte mit rund 700 Fotografien ausgestattet werden. Die Publikation, die die Intentionen der JHES wie der Expedition insgesamt repräsentieren sollte, konnte allerdings nicht mehr verwirklicht werden.[3]

Was sich in An-skys Überlegungen abzeichnet, sind die Ideen der osteuropäisch-jüdischen Aufklärung und ihr Anspruch, Wissen über die eigene Kultur

---

Gabriella Safran u. Steven J. Zipperstein. Stanford 2006. S. 281–306; Igor I. Krupnik: Jewish Holdings of the Leningrad Ethnographic Museum. In: Soviet Jewish Affairs 19 (1) (1989). S. 35–48; Ludmila Uritskaya: Ashkenazi Jewish Collections of the State Ethnographic Museum in St. Petersburg. In: Tracing An-sky: Jewish Collections from the State Ethnographic Museum in St. Petersburg. Ausstellungskatalog des Joods Historisch Museum. Amsterdam 1992. S. 24–57.

2 Salomon An-sky oder auch Salomon An-ski (1863–1920) – eigentlich Shlomo Sanwel Rappoport oder Salomon Seinwil Rapoport – wurde in Russland, im Gouvernement Witebsk, geboren. Er war Schriftsteller und Journalist. Besondere Bekanntheit erreichte er mit seinem 1920 uraufgeführten Stück *Der Dibbuk*, das als Klassiker der jiddischen Literatur gilt. Zur Expedition vgl. Eugene M. Avrutin [u. a.] (Hrsg.): Photographing the Jewish Nation. Pictures from S. An-sky's Ethnographic Expeditions. Waltham, MA u. Hanover, NH 2009.

3 Siehe Avrutin [u. a.], Photographing (wie Anm. 2), S. 4. Erst nach dem Ende der Sowjetunion wurde die Idee einer Publikation mit der Veröffentlichung von Kantsedikas und Sergeeva wieder aufgenommen; vgl. Aleksandr Kantsedikas u. Irina Sergeeva (Hrsg.): The Jewish Artistic Heritage Album by Semyon An-sky. Russisch und Englisch. Moscow 2001.

und ihre Traditionen in der Moderne bereitzustellen.[4] Im Zentrum der Überlegungen An-skys stand die Idee der Regeneration der jüdischen Nation, deren Vorstellungen wiederum im russischen Populismus verankert waren. Wie Avrutin und Murav es in ihrer Studie zu der Expedition An-skys kurz zusammenfassen, stellte sich diese „Nachbarschaft der Ideen“ wie folgt dar:

> Remove the words ‚peasantry‘ and ‚Russian‘ and substitute ‚inhabitants of the Pale‘ and ‚Jewish‘ and the result is An-sky's Jewish Populism: the unassimilated Jews of the Pale were the unique locus of authentic Jewish culture and Jewishness.[5]

Was die Konzeption des Unternehmens betrifft, so ist hervorzuheben, dass die mit der ethnografischen Expedition intendierte Dokumentation und Rettung der jüdischen Kultur nicht die Rückkehr zum traditionellen Judentum zum Ziel hatte. Vielmehr sollten die Vergangenheit jüdischen Lebens sowie seine Traditionen zum Wissensreservoir für die Regeneration einer neuen jüdischen Identität in der Moderne werden.[6]

Die sich im Impetus der Expedition andeutende Spannung zwischen Tradition und Moderne, Bewahrung und Veränderung erfährt ihre Steigerung im Medium der Fotografie: Erst durch das Bildmedium Fotografie wurde eine Tradition geschaffen und buchstäblich ins Bild gesetzt, mit der die fotografischen Bilder einerseits zum Informanten über eine im Wandel begriffene Welt wurden und sie andererseits die Grenzziehung zwischen Tradition und Moderne selbst beinhalteten – in dem Sinne, dass im Medium der Fotografie die Moderne in die Welt der Tradition einbricht.

Zu den Aufnahmen des Expeditionsfotografen Yudovin kann man allgemein festhalten, dass sie vom Rahmen und Regelwerk der ethnografischen Fotografie, wie sie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in unterschiedlichen Expeditionen – beispielsweise in den Orient, nach Fernost oder Asien – entwickelt wurde, ihren Ausgang nehmen. Jedoch – um auch gleich einen ersten Unterschied zu den Forschungsreisen der westlichen Moderne zu nennen – führten Yudovins fotografische Expeditionen nicht in ferne Länder auf weit entlegenen Kontinenten, sondern in die ländlichen, kleinstädtischen Regionen der „eigenen Kultur“.

---

4 Carol M. Zemel: Beyond the Ghetto Walls. Shtetl to Nation in Photography by Alter Kacyzne and Moshe Vorobeichich. In: Dies.: Looking Jewish: Visual Culture and Modern Diaspora. Bloomington, IN 2015. S. 17–52, hier S. 10.

5 Eugene M. Avrutin u. Harriet Murav: Introduction. Photographing the Jewish Nation. In: Avrutin [u. a.], Photographing (wie Anm. 2), S. 7.

6 Zemel, Beyond the Ghetto Walls (wie Anm. 4), S. 10.

Die anthropologisch-ethnografisch ausgerichtete Fotografie kennt verschiedene Modi von Aufnahmen. Eine davon ist in Yudovins Serie von Fotografien zu erkennen, die den Titel *Weibliche anthropologische Typen* trägt (Abb. 1, 2).




Abb. 1: Salomon Yudovin, Aus der Serie *Weibliche anthropologische Typen,* zw. 1912 und 1914.

Hier lässt sich beobachten, dass die dargestellten Frauen jeweils in einer Frontal- und in einer Profilaufnahme im Halbfigurenporträt aufgenommen wurden. Für den Hintergrund wurde ein dekoratives Element gewählt, das den Gegebenheiten vor Ort entnommen ist, aber keine weiteren Aufschlüsse über die Person gewährt: Bei dem Motiv der älteren Frau handelt es sich um eine Holzwand oder auch eine Holztür (vgl. Abb. 1), bei der jungen Frau wurde das Muster einer Wandtapete genutzt (vgl. Abb. 2). Die Reduktion des Hintergrundes zum dekorativen Element führt umgekehrt zur Konzentration und Fokussierung auf die Porträtierten selbst. Von Belang sind die Zeichnung des Gesichts – wie schon erwähnt in Profil und Frontalaufnahme –, der Kleidungsstil sowie die Einteilung in Altersgruppen. Durch die ähnlich gehaltene Aufnahmestruktur sowie die Parallelen in der Wahl des Hintergrundes werden die Einzelporträts zum einen bildlich zu einer Serie zusammengeschlossen, und zum anderen wird eine Vergleichbarkeit der Porträtierten hergestellt, die sich jeweils auf Gesicht, Haltung und Kleidung bezieht.




Abb. 2: Salomon Yudovin, Aus der Serie *Weibliche anthropologische Typen*, zw. 1912 und 1914.

Dieser Modus des Fotografierens verweist zurück auf die sogenannte „Typenfotografie", wie sie zum Ende des 19. Jahrhunderts u. a. in der sich gerade etablierenden Volkskunde praktiziert wurde.[7] Ihr zentrales Anliegen war die typisierende Menschendarstellung, die dazu eingesetzt wurde, „Volksgruppen" nach geografisch-ethnischen Kriterien zu definieren und sie – durch das Medium der Fotografie – in den Vergleich zu stellen, voneinander zu unterscheiden und abzugrenzen oder, wie neuere Forschungen zum Gebrauch der Fotografie in „Vielvölkerreichen" wie Österreich andeuten, das Bild einer Nation zu kreieren, die sich aus ethnisch-kulturell differenten Völkern zusammensetzt. So enthält beispielsweise die fotografische Sammlung des Museums für Volkskunde in Wien eine beträchtliche Anzahl dieser „Typenfotografien" zur Repräsentation unterschiedlichster Gruppierungen, die in den überlieferten Quellen zumeist als „Volkstypen" angesprochen werden.[8] In den Beschreibungen zu den Fotografien

7 Vgl. Herbert Justnik (Hrsg.): Gestellt. Fotografie als Werkzeug in der Habsburgermonarchie. Ausstellungskatalog Österreichisches Museum für Volkskunde Wien. Wien 2014.

8 Rund 20.000 typisierende Fotografien werden in der Sammlung des Museums für Volkskunde in Wien verzeichnet. Neben Darstellungen aus ganz Europa, Nordafrika und Asien zeigen die

finden sich Bezeichnungen, die auf ethnisch-regionalen Klassifizierungen wie Polen, Rumänen, Huzulen oder Ruthenen basieren.

Zu dieser Rubrik von Fotografien gehören beispielsweise die Aufnahmen des Fotografen Julius Dutkiewitz (Abb. 3). Er betrieb in Kolomea, einer Stadt im damaligen Kronland Galizien (und Lodomerien), sein Studio und vertrieb Fotos auch kommerziell.[9] Unter diesem Typus von Fotografien taucht auch der klassifizierende Begriff „Jude" auf, wie z. B. bei der Aufnahme aus dem Atelier Krieger in Krakowie (Abb. 4) sowie bei der Aufnahme der im Freien posierenden Männergruppe, die auf dem Fotokarton mit *Juden aus dem Bezirk Grodek* tituliert wird (Abb. 5).

Wie Justnik zu diesen Fotografien anmerkt, handelt es sich

> um Bilder, deren dargestellte Personen meist namenlos bleiben. Die konkrete Geschichte der abgebildeten Individuen wird zugunsten des Typus negiert. Ein weiteres Merkmal ist die Bezeichnung einerseits als Typ oder Volkstyp und andererseits dann die ethnische, regionale oder nationale – seltener eine soziale – Spezifizierung, die vorgenommen wird. Diese machen aus den einzelnen Dargestellten prototypische Vertreter einer Gruppe, Ethnie oder Nation, für die sie in einer Pars pro toto-Funktion stehen.[10]

Vergleicht man diese Fotografien aus den 1880er-Jahren mit den Aufnahmen Yudovins (vgl. Abb. 1 u. 2), so liegt die entscheidende Differenz – neben der Profil- und Frontaldarstellung – in der Aufnahmesituation: Nicht das städtische Fotoatelier wurde gewählt, sondern ein Ausschnitt aus der örtlichen Lebenswirklichkeit, die den Hintergrund der Porträtierten bildet. Als fotografischer Ausschnitt bildet die Hintergrundgestaltung sicher lediglich ein Bruchstück der Realität ab; der Ausschnitt bleibt aber Teil der Lebenswirklichkeit der Personen. Zudem generiert Yudovin eine neue Form von Typenaufnahmen, indem er die anthropologische Tradition mit Aspekten der Kunstfotografie – insbesondere des Piktorialismus – verknüpft, wodurch er Referenzen auf die malerischen Traditionen des Porträts einflicht, die diese Fotografien aufwerten. Besonders gut ist dies an der Wahl des Hintergrundes zu erkennen, wo das Ornament der Tapete unter Nutzung der fotografisch erzeugten Unschärfe zum malerischen Dekor der Porträtierten wird. Die Personenporträts selbst heben sich vom Schmuckelement

---

Aufnahmen mehrheitlich Bewohner der Habsburgermonarchie. Vgl. Justnik, Fotografie (wie Anm. 7), S. 108.

9 Heute Kolomyja in der Ukraine.

10 Herbert Justnik: „Volkstypen" – Kategorisierendes Sehen und bestimmende Bilder. In: Visualisierte Minderheiten. Probleme und Möglichkeiten der musealen Präsentation von ethnischen bzw. nationalen Minderheiten. Hrsg. von Petr Lozoviuk. Dresden 2012. S. 109 – 136, hier S. 109 f.



Abb. 3: Julius Dutkiewitz, *Huzulin aus Berczow*, Ostgalizien, um 1880.

der Tapete – wie im gemalten Porträt – in der Präzision und Genauigkeit ihrer Darstellung ab.

Vor allem aber wird das Stereotyp des Jüdischen, wie es im Kontext der volkskundlichen Fotografien immer wieder zu finden ist, bei Yudovin breit aufgefächert und auf diese Weise entschärft. Seine Aufnahmen zeigen eine ganze Bandbreite von verschiedenen Jüdinnen – junge Mädchen, Frauen mittleren Alters, alte Frauen. Auch firmieren sie in der Betitelung der Fotografien nicht unter dem stereotypisierenden Sammelbegriff „Jüdin", sondern wurden mit der Beschreibung „weibliche anthropologische Typen" versehen. Mit dieser beschreibenden Einordnung wurde wiederum der Anschluss an die Begrifflichkeit der sich

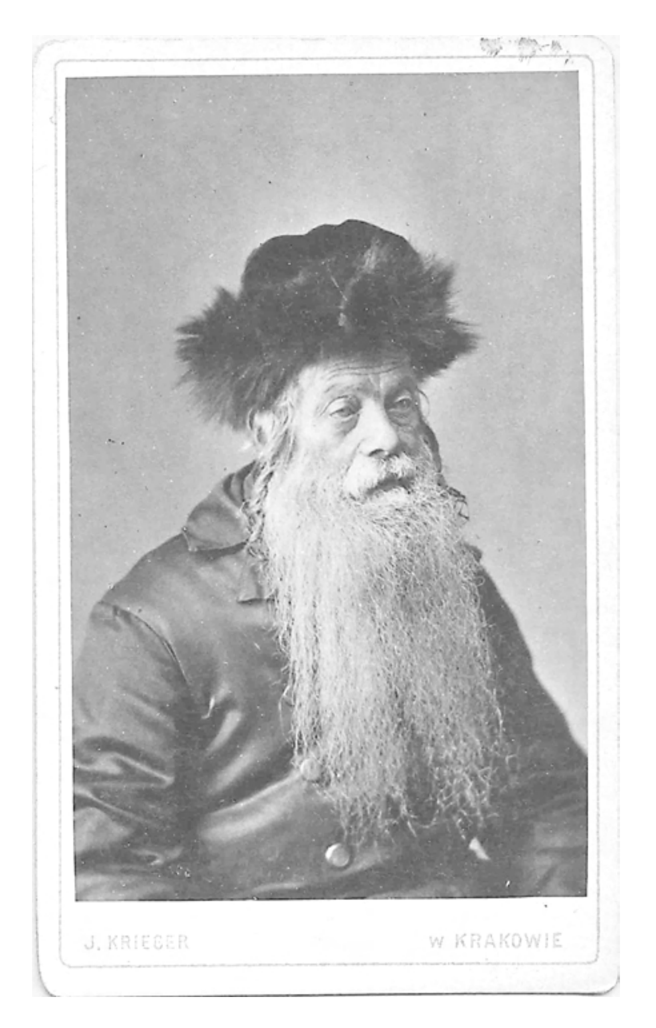


Abb. 4: Polnischer Jude aus Krakau, um 1904, Fotoatelier J. Krieger w Krakowie, Carte de Visit.

langsam als Wissenschaft etablierenden Anthropologie – insbesondere in deren Zugriff auf die Fotografie als Dokumentationsmedium – hergestellt.[11]

Einen anderen Modus ethnografischen Fotografierens repräsentieren die sogenannten „Genre-Szenen“. In ihnen werden Szenen des alltäglichen Lebens

11 Elisabeth Edwards (Hrsg.): Anthropology and Photography 1860 – 1920. New Haven u. London 1994.



Abb. 5: Anonym, *Juden aus dem Bezirk Gródek,* o. D.

vorgestellt, welche die lokale Population inmitten charakteristischer Gebäude und Gegenstände oder auch im Kontext von Landschaften und regionalen Kostümen zeigen. Bei Yudovin findet sich dieser Typus in genrehaften Szenen wieder, welche die Personen im Kontext ihres Alltags zeigen, der zumeist durch die Ausübung von beruflichen Tätigkeiten charakterisiert ist: Der Straßenschuhmacher in Slavuta, die Schneider in ihrer Werkstatt, die Seilmacher in Mezhirech, der Grabstein-Graveur oder auch die Arbeit der Schmiede in Korrets und Slavuta. Bei näherer Betrachtung dieser Aufnahmen lässt sich der Modus des fotografischen Verfahrens genauer bestimmen. So wird beispielsweise der Grabstein-Graveur (Abb. 6) zusammen mit dem Produkt seines Handwerks gezeigt, welches ihn größenmäßig weit überragt und mehr als die Hälfte des Bildes einnimmt.

Das Foto zeigt ihn nicht unmittelbar bei der Arbeit, sondern in einer statuarisch wirkenden Pose neben einem seiner Werke: dem hochrechteckigen Grabstein mit kunstfertig ausgeführten Gravuren hebräischer Inschriften sowie den dekorativen Musterungen im oberen Abschluss. Den Blick hält er fest auf den Betrachter bzw. den Fotografen gerichtet. Im Hintergrund wie auch links, vom Bildrand überschnitten, sind weitere Grabsteine angedeutet, was darauf hinweist,



Abb. 6: Salomon Yudovin, *Der Grabstein-Graveur,* zw. 1912 und 1914.

dass das Foto auf einem Friedhof aufgenommen wurde. Objekte wie Orte werden somit zu „ethnografisch-erläuternden Accessoires“ des Porträtierten.

Ähnliches lässt sich in der Aufnahme vom Schuhmacher in Slavuta beobachten (Abb. 7). Im Unterschied zum Grabstein-Graveur wird der Schuhmacher bei der Verrichtung seiner Arbeit gezeigt. Vor ihm auf dem kleinen Tisch sind seine Arbeitsutensilien ausgebreitet, und er selbst wird porträtiert, während er – mit konzentriertem Blick auf die Schuhe in seinen Händen – seine Arbeit verrichtet. Zum Bildhintergrund, der fast malerisch wirkt, wird die Wand aus Holz und Lehm. Wahrscheinlich handelt es sich um die Außenmauer seiner Werkstatt, an der links oben ein weiteres Paar Schuhe aufgehängt zu erkennen ist, die dort wohl auf ihre Bearbeitung warten. Am Bildrand rechts – fast den Blicken entzogen – ist ein aufgehängter Mantel zu erkennen, unter dem ein weiteres Paar Schuhe hervorschaut.

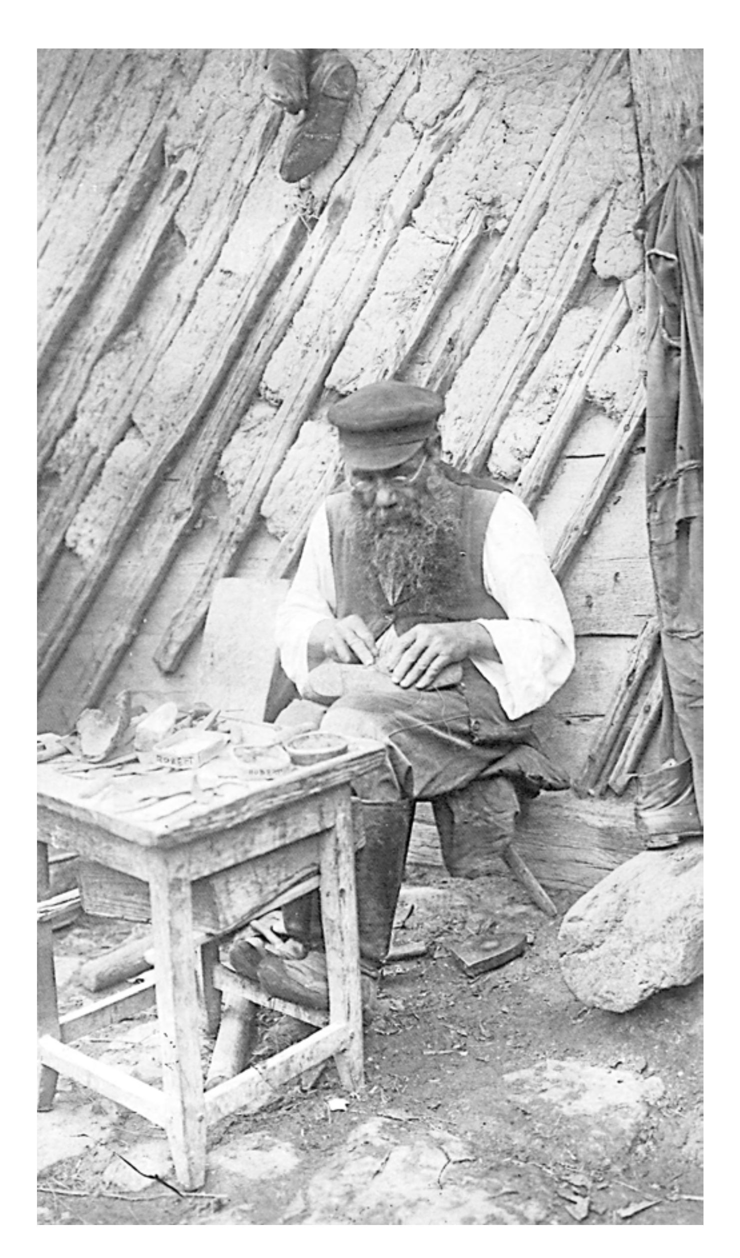


Abb. 7: Salomon Yudovin, Der Straßenschuhmacher in Slavuta, zw. 1912 und 1914.

Die beiläufig wirkenden Aufnahmen zeigen somit die Prinzipien einer Bildkomposition, in der Personen und Räume sowie die dort vorgefundenen Gegenstände zur Vergegenwärtigung von Lebenssituationen und zur Charakterisierung der

porträtierten Menschen dienen. Zugleich enthalten die in die Fotografien eingegangenen Details wie Kleidung, Wohn- oder Arbeitssituation die ethnografischen Informationen zu den örtlichen Lebensweisen. Dass die fotografische Erforschung der jüdischen Kultur nicht vor der Gegenwart und ihren Veränderungen – insbesondere der Arbeit – Halt machte, zeigen beispielsweise die Aufnahmen aus einer Zigarettenfabrik in Starokonstantinov (Abb. 8), wo – wie An-sky in seiner Schrift *Der neue Weg* festhält – „vor allem Frauen in kleinen Werkstätten zu unglaublich niedrigen Löhnen schufteten."



Abb. 8: Salomon Yudovin, *Zigarettenfabrik in Starokonstantinov*, zw. 1912 und 1914.

Ein anderes Beispiel sind die Aufnahmen aus der Streichholzfabrik in Rovno (1912), die deren Produktion in verschiedenen Arbeitsschritten dokumentieren.

Salomon Yudovin, der sowohl auf eine künstlerische Ausbildung zurückgreifen konnte, die er 1906 an der Kunstschule im weißrussischen Beshenkovichi bei Yehuda Pen begonnen hatte, als auch auf eine fotografische Ausbildung in einem Atelier in Vitebsk, schließt mit seinen Fotografien an bereits existierende Bildtraditionen des Fotografischen an.[12] Insbesondere die Fotografien von Mik-

12 Yudovin war ein Neffe von An-sky. Zwischen 1920 und 1940 stellte er vor allem Grafiken her, in

hail Greim (1828–1911) spielen hier eine „traditionsbildende" Rolle. Greim hatte schon in den 1860er-Jahren auf Reisen durch Volhynien und Podolien begonnen, die Juden Galiziens zu porträtieren.[13] Seine Aufnahme von reisenden Likör-Händlern mit ihrem Pferdewagen (Abb. 9) oder die einer Studiofotografie ähnelnde Darstellung eines Altkleiderhändlers (Abb. 10) wurden in anthropologischen Alben, aber auch in illustrierten Zeitschriften wie *Klosy* publiziert.[14]



Abb. 9: Mikhail Greim, *Händler auf ihrem Pferdewagen*, zw. 1860 und 1880.

---

denen er sich mit jüdischen Themen der Volkskultur auseinandersetzte. So beispielsweise in einer Serie, die er später *Byloe* (Bygone Days) nannte. 1920 publizierte er zusammen mit M. Malkin das Album *Yidisher Folks-Ornament* (Jewish Folk Ornament) mit 26 Linoleumschnitten. Die Szenen enthalten Darstellungen aus dem Alltagsleben, von Synagogen und jüdischen Figuren, auch Stadtansichten – hauptsächlich von Vitebsk. In seinen Holzschnittarbeiten finden sich immer wieder Motive, die er aus seinen Fotografien übernahm und grafisch weiterverarbeitete. Ruth Apter-Gabriel: The Jewish Art of Solomon Yudovin, 1892–1954: From Folk Art to Socialist Realism. Ausstellungskatalog des Israel Museums. Hebräisch und Deutsch. Jerusalem 1991.

13 Mikhal Greim gründete 1860 ein Fotostudio in Kamjanez-Podilskyj, einer der ältesten Städte der Ukraine. Zu Greim vgl. Lucjan Dobroszycki u. Barbara Kirshenblatt-Gimblett (Hrsg.): Image before My Eyes. A Photographic History of Jewish Life in Poland 1864–1939. New York 1977. S. 11 f.

14 *Klosy* gehörte Mitte des 19. Jahrhunderts zu den ersten illustrierten Magazinen in Polen. Vgl. Dobroszycki u. Kirshenblatt-Gimblett, Image (wie Anm. 13), S. 3.

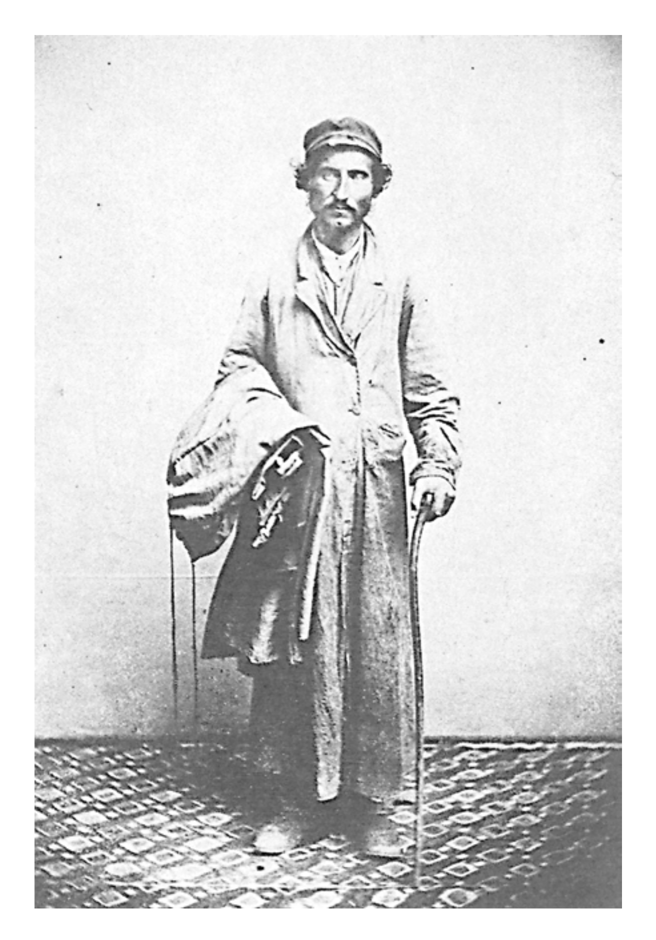


Abb. 10: Mikhail Greim, *Der Altkleiderhändler,* zw. 1860 und 1880.

Mit ihnen gewann Greim die Reputation eines exzellenten Fotografen, der auf Ausstellungen und durch wissenschaftliche Institutionen geehrt wurde. Eine seiner Auszeichnungen erhielt er im Jahr 1900 auf einer Ausstellung in Warschau, wo er für 30 Kalotypien von verschiedenen ethnischen Gruppen in den dörflichen Regionen von Podolien und Volhynien eine Silbermedaille gewann. Von der Wissenschaftsakademie in Krakau und der Kaiserlichen Akademie der Ethnografie in St. Petersburg wurde er ebenfalls für seine Arbeiten geehrt.[15] Greims Auszeichnung durch die Akademie in St. Petersburg führt dann auch zu den Verwandtschaften mit der russischen Fotografie. Hier ist vor allem Ivan (Jean)

15 Vgl. Dobroszycki u. Kirshenblatt-Gimblett, Image (wie Anm. 13), S. 13.

Raoult zu erwähnen, der aus Frankreich stammte, aber größtenteils in Russland lebte und ein Fotostudio in Odessa betrieb. Auf verschiedenen ethnografisch ausgerichteten Reisen fotografierte er in den späten 1870er-Jahren u. a. Tataren und Tschermissen, die in der Provinz Nizhny Novgorod lebten (Abb. 11).



Abb. 11: Yvan (Jean) Raoult, *Menschen aus der Provinz Nizhny-Novgorod*, Albuminpapier, um 1870.

Seine Vorgehensweise lässt sich als ein szenisches Arrangement von Personen beschreiben, die meist vor einem charakteristisch-örtlichen Hintergrund posie-

ren, vor dem sie aufgenommen wurden. Mittels dieser fotografischen Praxis bekommen die fotografierten Personen, ihre Trachten und Utensilien ihren leicht exotisch wirkenden Charakter. Ähnliches lässt sich bei William Carrick feststellen, einem schottisch-russischen Fotografen, der in St. Petersburg und Edinburgh seine fotografische Ausbildung machte und 1857 in St. Petersburg ein Fotoatelier eröffnete. Er gilt als einer der Pioniere der russischen ethnografischen Fotografie. Auch Carrick unternahm mehrere Expeditionen in ländliche Regionen, u. a. 1871 in die Provinz Simbirsk. Dort entstanden ganze Kollektionen von Aufnahmen, in denen er das Leben der russischen Bauern porträtierte, wie beispielsweise im Album *Bäuerliche Charaktere aus der Provinz Simbirsk*, etwa in der Aufnahme *Zwei Mädchen vor einem Unterstand aus Baumrinde* (Abb. 12).



Abb. 12: William Carrick, *Zwei Mädchen vor einem Unterstand aus Baumrinde*. Aus der Serie *Bäuerliche Charaktere aus der Provinz Simbirsk*, Albuminpapier, um 1870.

Die Fotografien von Ivan Raoult und William Carrick gehören zu den systematisch angelegten Fotoprojekten der 1860er- und 1870er-Jahre, die größtenteils mit Unterstützung der zaristischen Verwaltung entstanden. In systematischer Weise wurden die unterschiedlichen Völker und Bevölkerungsschichten sowie ihre traditionellen Bräuche, aber auch Landschaften, Städte und industrielle Großprojekte fotografisch dokumentiert. Diese sowohl geografisch als auch ethnografisch ausgerichteten Forschungen wurde insbesondere von der *Kaiserlichen Russischen Geografischen Gesellschaft* unterstützt. Der Anspruch war, umfassende und zuverlässige Informationen über das Land zu sammeln sowie diese innerhalb Russlands und darüber hinaus zu verbreiten. Wobei die Besonderheit hervorsticht, dass nicht das Seltene und Exklusive in den Fokus des staatlichen Interesses geriet, sondern das Reguläre, das statistisch Erfassbare, der Normalfall. Die Aufnahmen aus der Provinz unterstrichen vor allem und glorifizierten geradezu die große ethnische Vielfalt des Russischen Reiches, und sie sind, wie es Peter Weibel bei Gelegenheit einer Ausstellung dieser Fotografien formulierte, als ein Versuch der „Selbstästhetisierung" des russischen Staates zu interpretieren.[16]

Die Aufnahmen von Yudovin heben sich von den Fotoprojekten der russisch-ethnografischen Tradition zum einen ab, verweisen zum anderen aber auch auf parallele Entwicklungen und Intentionen (vgl. Abb. 6, 7, 8). Salomon Yudovins Fotografien sind sicher weniger an gestellten Szenerien interessiert und stärker am lebensweltlichen Alltag der jüdischen Kultur orientiert. Wie die gerade vorgestellten Fotografien von Raoult und Carrick verfahren sie jedoch ebenfalls nach dem Prinzip, Menschen im Rahmen ihrer geografischen und sozialen Umgebung zu porträtieren und sie demgemäß anzuordnen: Personen und ihre (Kultur-) Räume werden zusammengeschlossen und zur Vergegenwärtigung von Lebenssituationen, die nach Beruf, Alter, Geschlecht, sozialer Stellung spezifiziert sind – wobei sie im Kontext von Yudovins bzw. An-skys Unternehmung zugleich vielfach weiter differenziert werden. Damit stellt sich die Frage, inwieweit den Fotografien Yudovins, in Anlehnung an Benedict Andersons Begriff der Nation als einer „imagined community", die Aufgabe zukommt, mittels der Fotografie das Bild einer „jüdischen Nation" zu schaffen – als Zukunftsprojekt und orientiert an der Idee von mehreren Nationen innerhalb eines Staates.

Zum Schluss möchte ich noch einmal kurz auf das Thema von Tradition und Moderne zurückkommen. Im Kontext der Expedition An-skys entstehen Fotografien, welche die Vielfalt und Diversität einer Kultur und ihrer Traditionen

16 Peter Weibel u. Boris Groys: Vorwort der Herausgeber. In: Bilder eines Reiches. Leben im vorrevolutionären Russland. Hrsg. von Peter Weibel u. Boris Groys. Heidelberg u. Berlin 2012. S. 18 – 21, hier S. 20.

porträtieren. Inhärent sind diesen fotografischen Bildern aber zugleich die Zeichen der Transformation. Wie ich eingangs schon dargestellt habe, ist es die Fotografie selbst, die den Prozess der Modernisierung anzeigt. Wobei die Moderne in mehrerer Hinsicht präsent ist: Zum einen ist es der aus der Großstadt – der Moderne par excellence – zugereiste Fotograf, der mit seinem Apparat in die „Welt der Tradition" einbricht. Dieser Moment ist immer wieder den Blicken der Dargestellten zu entnehmen (vgl. Abb. 6, 8). Sie gehen aus dem Bild und wenden sich letztlich dem Fotografen und der Kamera zu: aufmerksam, neugierig oder auch gespannt. Für die Porträtierten bedeutete dies, dass sie in diesem Moment aus ihrer traditionell begründeten Lebenswirklichkeit heraustreten und im Medium der Moderne – der Fotografie – erscheinen. Der Fotograf selbst übernimmt hierbei die Funktion eines Grenzgängers. Er kommt aus der städtischen Gesellschaft der Moderne und des akkulturierten Judentums und wandert für kurze Zeit in die Welt des ländlichen Judentums und seiner Traditionen ein. Erst durch seinen Blick, der beiden „Milieus" angehört, werden die jüdischen Lebenswelten zu Bildmotiven, die eine Welt der Tradition suggerieren und zugleich für deren Transformation in Richtung Moderne stehen.

Dorothee Gelhard

Aby Warburgs Kulturwissenschaftliche Bibliothek

Forschung jenseits der Wissenschaft des Judentums

Abstract: The *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* (Warburg Library of Cultural Science) was arranged in a way supposed to convey to the user a distinct impression of the idea of the *new* cultural science investigating the interweaving between antiquity and modernity, between Europe and the Orient, between *mythos* and *logos*. It is characteristic of Warburg's approach that, within art history, he proceeds to cultural studies. Warburg combines Friedrich Theodor Vischer's theory of the symbol with a theory of action, drawing on Thomas Carlyle's novel *Sartor Resartus*.

Als Aby Warburg 1924 aus dem Sanatorium Bellevue in Kreuzlingen nach Hamburg zurückkehrte, hatte Fritz Saxl die Kulturwissenschaftliche Bibliothek weitergeführt und begonnen, aus ihr eine für einen größeren Kreis zugängliche Institution zu machen. Der Bau eines neuen Gebäudes wurde nun in Angriff genommen und 1926 fertiggestellt. Die Bibliothek, d. h. die Aufstellung der Bücher selbst – nach dem Prinzip der *guten Nachbarschaft* –, sollte für jeden Besucher sofort Warburgs Konzept der *neuen* Kulturwissenschaft verdeutlichen, über die Edgar Wind 1934 gesagt hatte:

> Die Entwicklung und die Schicksale des Humanismus werden zwar einen Teil unseres Untersuchungsobjekts bilden, nicht aber unser eigenes Bekenntnis restlos bestimmen. Ebenso ist auch der Begriff der „Kulturwissenschaft", dem wir uns verschreiben, – im Gegensatz zu Rickerts gleichnamiger Prägung – kein abstraktes wissenschaftliches Postulat und ganz gewiss keine rein philosophische Erfindung. Er bezeichnet eine Forschungsweise, die geschichtlich geworden und gewachsen ist.[1]

Warburg wollte ganz bewusst keine Institution zur Erforschung des Judentums aufbauen, und er hat auch zeitlebens alle Anfragen seitens der Jüdischen Gemeinde oder jüdischer Organisationen abgelehnt, die in seinem Vortragssaal ta-

1 Edgar Wind: „Einleitung" in: Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike. In: Ders.: Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien. Hrsg. von Bernhard Buschendorf. Frankfurt am Main 2001. S. 235 – 253, hier S. 237.

 https://doi.org/10.1515/9783110772388-010

gen wollten.[2] Es ging ihm – in Zeiten eines wachsenden Antisemitismus, den er sehr genau dokumentiert und den er in seinen Arbeiten reflektiert hat – vielmehr um das Erforschen der Verflechtungen zwischen den Künsten und Wissenschaften, zwischen Antike und Moderne, zwischen Europa und Orient, zwischen Mythos und Logos. Es ist gewiss kein Zufall, dass er in Zeiten, in denen viel über Transkulturalität, Globalgeschichte und Weltliteratur diskutiert wird, eine Renaissance erlebt. Warburg wollte jedoch nicht von den Dingen und schon gar nicht von der Kunst ergriffen werden, sondern rang – durchaus im wörtlichen Sinne – um eine Distanz. Sein Streben war, diesen Denkraum[3] möglichst weit und offen zu halten.

Im ersten Teil der folgenden Darstellung werde ich daher zunächst genauer auf Warburgs kulturwissenschaftliche Methode eingehen und versuchen herauszuarbeiten, inwiefern er mit den Methoden seiner Zeitgenossen gebrochen hat. In einem zweiten Teil werde ich schließlich anhand der konkreten Lektüre einer Bildtafel aus dem *Mnemosyne-Atlas* zeigen, warum genau ihm dieser Denkraum der Distanz so wichtig war.

Die kulturwissenschaftliche Methode Warburgs

Der Einfluss Friedrich Theodor Vischers

Die Besonderheit der Warburg'schen Methode liegt darin, dass er innerhalb der Kunstgeschichte den Schritt zur Kulturwissenschaft vollzogen hat. Anders als seine Zeitgenossen Heinrich Wölfflin und Alois Riegl, die mit der Denktradition Jacob Burckhardts bewusst gebrochen hatten und damit die bereits bei ihm thematisierte Verbindung zwischen Kunst und Kultur wieder getrennt hatten, knüpft Warburg an Wölfflins Vorgänger an. Den Grundgedanken, den Burckhardt in *Die Cultur der Renaissance in Italien*[4] verfolgt hat, greift er wieder auf: dass der Anteil des Individuums am historischen Prozess zu bestimmen sei. „Der einzelne Mensch, der Bürger als Privatmann, ist es, von dem alle Einflüsse ausgehen und

---

2 „Herr Dr. Wittenberg wünscht im großen Saale der K.B.W. die Gründungssitzung (oder eine andere) der Akademie für die Wissenschaft vom Judentum abzuhalten; lehne das ab, weil mein Lokal nur für hamburgische und wissenschaftliche Zwecke offen sei und ich Dissident." Aby Warburg: Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg. Hrsg. von Karen Michels u. Charlotte Schoell-Glass. Berlin 2001. S. 184.

3 Sieh dazu: Aby Warburg: Mnemosyne Einleitung. In: Ders.: Werke in einem Band. Hrsg. von Martin Treml [u. a.]. Berlin 2010. S. 629–639, hier S. 629.

4 Jacob Burckhardt: Die Cultur der Renaissance in Italien. Basel 1860.

den man in den Mittelpunkt der Untersuchungen stellen soll, gerade in seiner Unabhängigkeit und Privatheit."[5] Das hatte Burckhardt mit der Untersuchung über die italienische Kunst in der Renaissance auf verschiedenen Ebenen vorgeführt.

Warburg interessiert sich für den individuellen Anteil am historischen Prozess der Kunst und stützt sich bei seiner Konzeption des Bildes vor allem auf Friedrich Theodor Vischers Symboltheorie.[6] Warburg hatte Vischer, der ein Freund Jacob Burckhardts war, schon in seiner Studienzeit gelesen. Bei ihm fand er die gesuchte Verbindung zwischen Psychologie und Kultur. Denn Vischer definierte in Hegel'scher Tradition[7] das Symbol als Verbindung von Bild und Bedeutung und unterschied drei Stufen, die sich am klarsten anhand der Abendmahlslehre zeigen lassen: Auf der ersten Stufe, der dunkel-verwechselnden, die dem religiösen Bewusstsein angehört,[8] wird das Bild mit der Bedeutung identifiziert. Das Symbol des Brotes *ist* der Leib Christi. Warburg wird diese Stufe später die *magisch-verknüpfende* nennen.[9]

> Ursprünglich lag nur vor: Brechen und Ausgießen des Brots und Weins das Bild, Märtyrertod am Kreuze der Sinn, an den man denken soll; jetzt handelt es sich um *Aneignung* der Wirkung des Opfertodes, der Sündenvergebung, und hiemit fällt der Akzent auf Essen und Trinken. [...]. An sich zwar hat dieses körperliche Aneignen mit dem geistigen Aneignen einer unendlichen geistigen Wohltat schlechthin nichts zu tun, das Band zwischen diesem und jenem ist einzig der Vergleichspunkt. Aber das Vergleichen wird Verwechslung.[10]

Der Moment der Verwandlung oder der Transsubstantiation, den Vischer betont, beschäftigt Warburg zunächst in seiner Bild-, später auch in seiner Kulturtheorie. Bis in die Tage seines Kreuzlingen-Aufenthalts wird es ihn nicht loslassen, wenn er schließlich über das Schlangenritual bei den Hopi-Indianern sprechen wird; und die letzte Tafel des *Mnemosyne-Atlas*, Nr. 79, behandelt noch dieses Thema. Sie ist überschrieben: *Verzehren des Gottes, Heidentum in der Kirche, Bluthosti-*

---

5 Bernd Villhauer: Aby Warburgs Theorie der Kultur. Detail und Sinnhorizont. Berlin 2002. S. 32.

6 Vischers Unterscheidung der verschiedenen Symbolstufen ist auch wichtig, um Warburgs Ängste zu verstehen. Das Sammeln der verschiedenen Ausdrucksformen des Antisemitismus ist nicht nur ein intellektuell abstraktes Katalogisieren, sondern Warburg ist von Vischers Grundstufe des Symbols, das Ausdruck einer „Aneignung" ist, zutiefst überzeugt. Deshalb fällt es ihm immer wieder so schwer, von dieser Stufe auch selbst sich zu distanzieren.

7 Friedrich Theodor Vischer: Das Symbol. In: Ders.: Kritische Gänge. Bd. 4. München 1922. S. 420–456, hier S. 422 f., 435–437.

8 Vischer, Symbol (wie Anm. 7), S. 424.

9 Aby Warburg: Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Gertrud Bing. Leipzig u. Berlin 1932. S. 487–558, hier S. 491.

10 Vischer, Symbol (wie Anm. 7), S. 425.

enwunder, Transsubstantiation. Italienischer Verbrecher vor der letzten Ölung.[11] In einem autobiografischen Dokument, das er im Sanatorium Binswangers verfasst, heißt es:

> In dieser Zeit der Fieberphantasie hatte ich auch gespenstische Visionen von einem kleinen Wagen mit Pferden,[12] der auf einer Fensterbank fuhr, ein Erinnerungsbild, wie ich später herausbekam, in einer Illustration eines Werkes von Balzac, das ich als ganz kleiner Junge immer wieder zu erhaschen suchte, ohne den Text zu verstehen. Aus diesen Zeiten stammt die Furcht, die durch unproportioniert zusammenhanglose Bilderinnerungen oder Sinnesreize der Geruchs- oder Gehörorgane hervorgerufen wurde, die Angst, die das Chaos hervorruft, der Versuch, intellektuell Ordnung in dieses Chaos zu bringen – ein Versuch, der ja als der tragische Kindheitsversuch des denkenden Menschen überhaupt bezeichnet werden kann – begangen also sehr früh und viel zu früh für meine nervöse Konstitution.[13]

Der Bändigung des Chaos, dem dicht unter der Oberfläche sitzenden Irrationalen, das in Religion und Kunst verbreitet ist, gilt Warburgs Forschungsinteresse.

Vischers Bemerkung, „Wohl nie wird sich das religiös gebundene Bewußtsein diese Verwechslung des Symbols mit der Sache nehmen lassen",[14] findet sich daher auch im Aufbau des *Mnemosyne-Atlas* wieder. Keineswegs ist es Warburg um eine allgemeine Diskursgeschichte der menschlichen Fantasie gegangen, sondern von jeher war sein Blick auf die Gefährdungen, denen das rationale Bewusstsein ausgesetzt ist, gerichtet. „Die Vorstellung vom Zivilisatorischen als einer dünnen Schicht, die nur den Blick verstellt auf das darunter verborgene Wilde, Animalische, den ‚dunklen Kontinent', immer präsent, immer auf dem Sprung: Diese Phantasie von der Bestie im ‚modernen Menschen'"[15] brachte ihn dazu, Zettelkästen über den Antisemitismus anzulegen.

Die dritte Stufe nennt Vischer die „logisch-absondernde", die in die Symboltheorie den Vergleich einführt.[16] Das Brot Christi ist nur ein Zeichen. Das religiöse Erlebnis ist nicht durch den Kult gebunden, das Zeichen ist intellektuell und trägt keine Kräfte in sich, die geheimnisvoll wirken. Aus der kultischen Macht des Bildes ist das Zeichen eines theologischen Begriffs geworden.

---

11 Aby Warburg: Mnemosyne-Atlas. Hrsg. von Martin Warnke. Berlin 2003. S. 132.

12 Warburg berichtet hier über eine schwere Typhuserkrankung, die er als Kind erlitten hatte. Siehe: Aby Warburg: Erstes autobiographisches Fragment. In: Ludwig Binswanger – Aby Warburg. Die unendliche Heilung. Aby Warburgs Krankengeschichte. Hrsg. von Chantal Marazia u. Davide Stimilli. Zürich u. Berlin 2007. S. 101–103. Der Text stammt vom 5. Oktober 1922.

13 Warburg, Fragment (wie Anm. 12), S. 101.

14 Vischer, Symbol (wie Anm. 7), S. 425.

15 Charlotte Schoell-Glass: Aby Warburg und der Antisemitismus. Kulturwissenschaft als Geisteswissenschaft. Frankfurt am Main 1998. S. 91 f.

16 Vischer, Symbol (wie Anm. 7), S. 427.

Die Wirkung von Vischers Denken auf Warburg wird sowohl bei Edgar Wind und Ernst Gombrich als auch bei Charlotte Schoell-Glass vor allem in den beiden Symbolstufen, also der ersten und der dritten gesehen, die natürlich eine Rolle für Warburgs spannungsgeladenes Denken zwischen den Polen Mythos und Logos spielen. Doch behaupte ich dagegen, dass die von Vischer dazwischengeschobene zweite und mittlere Stufe für Warburgs Methodologie viel entscheidender gewesen ist. Vischer nennt diese Stufe „poetische[r] Glaube“ oder auch „Phantasie“.[17] Hier werde bei der Symbolbildung der Mythos zwar als Fantasiewerk durchschaut, doch man glaube zugleich noch an seinen inneren wahren Kern. Ihr Ausdruck sei das Kunstwerk: „Einst geglaubtes Mythisches, ohne sächlichen Glauben, doch mit lebendiger Rückversetzung in diesen Glauben an- und aufgenommen als freies ästhetisches, doch nicht leeres, sondern sinnvolles Scheinbild ist symbolisch zu nennen.“[18]

Die Pendelbewegung zwischen Mythos und Logos, die für Warburgs Kulturverständnis eine so große Bedeutung hatte, dass er sie in die Architektur seiner Bibliothek einfließen ließ, indem er den Lesesaal in Form einer Ellipse bauen ließ, findet sich im Ansatz also auch schon bei Vischer. Am 27. Juli 1924 schrieb Warburg an seinen Bruder Paul:

> Wir haben in der Bibliothek Warburg eine Station zur Beobachtung der Werte seelischer menschlicher Schwingungen (deren Polarität ich eben in den Bildern und Handlungen entdeckt und abgesteckt habe) zwischen, sagen wir, Virtus und Contemplatio (blutigem Handeln und reiner Schau) errichtet. […] Von der brutalsten Grifflichkeit führt der Weg zur sublimsten Ergriffenheit, *ein* Weg hinauf und wieder hinunter: die Phasen dazwischen sind die Leidensstationen der Menschen: der ewige Jude weiß das am besten.[19]

Warburgs Ziel war, diese menschlichen Zwischenstationen herauszuschälen, um von hier aus Aussagen über den Kunstcharakter einer Epoche treffen zu können.

Während Vischer – anders als Warburg – keine spannungsgeladene Wechselbeziehung zwischen den zwei äußeren Stufen der Symbolbildung betonte, sondern sie eher als eine lineare Abfolge verstand – auf die dunkle und unfreie folgt die helle und freie Bewusstseinsstufe –, nimmt dennoch auch bei ihm den Großteil der Abhandlung die Beschreibung der Übergangsphase ein. Die Entstehung der Bilder erklärt Vischer mit Hilfe der damals viel diskutierten Theorie der Einfühlung.[20]

---

17 Vischer, Symbol (wie Anm. 7), S. 427.

18 Vischer, Symbol (wie Anm. 7), S. 431.

19 Marazia u. Stimilli, Warburgs Krankengeschichte (wie Anm. 12), S. 116 f.

20 Friedrich Theodor Vischer und sein Sohn Robert Vischer führten diesen Begriff in die ästhetische Diskussion ein. Sie gingen davon aus, dass in einem psychischen Akt äußerliche

Gombrich hat in seiner *intellektuellen Biographie* über Warburg gerade diesen Abschnitt in Vischers Symbolabhandlung übersprungen und für irrelevant erklärt.[21] Ich hingegen sehe in Vischers Bemerkungen über die Einfühlung vielmehr einen entscheidenden Impuls für Warburgs Methode. Vischer stellt nämlich eine innere Beziehung von Sehen und Tasten her und unterscheidet dabei zwei Formen des Sehens, die für Warburg grundlegend werden: das Sehen, bei dem das Auge den linearen Umrissen der Formen folgt, und das Sehen, bei dem die Muskeln des Auges die volle Form, die Schwellungen und Vertiefungen plastisch nachmodellieren.[22] Vischer war wichtig, dass es beim Sehen um eine *Empfindung* bzw. um ein *Mitempfinden* des *ganzen Körpers* geht. Das in der mittleren Symbolstufe entstehende Bild wird so geschaffen, dass es dem *Reiz*, der die frühere Empfindung im Körper ausgelöst hat, ähnlich ist. Der äußere Impuls geht ins Innere. Um sein inneres Gefühl nun wieder nach außen hin auszudrücken, bewirkt, so Vischer, das Vorstellungsbild eine mimische Muskelbewegung, eine Gebärde. Die beiden Bewegungen – ein körperlicher Reiz bewirkt ein Bild, und dieses Vorstellungsbild bewirkt die Mimik oder Geste – werden durch die Sinneseindrücke verbunden. Über die Einfühlung, das heißt über das Nachfühlen der Bewegung und des seelischen Nachempfindens, ist eine Rekonstruktion der Vorstellungsbilder möglich. Vischer hatte diesen Vorgang zunächst mit der Entstehung von Traumbildern erklärt. Warburg aber übersetzt diesen Prozess sogleich in die Kunst. Das Bild, das aufgrund des körperlichen Reizes entsteht, wenn es in der Mimik oder Geste nach außen projiziert wird, ist ein Erinnerungsbild, das in der Geste ma-

sinnliche Erscheinungen mit seelischem Gehalt erfüllt wurden. Das eigene Erleben des Wahrnehmenden wird, in die Gegenstände projiziert, als ihr Leben erfahren bzw. in die fremden Körper hineingefühlt. Dieser Akt der Beseelung galt Friedrich Theodor Vischer als Grundlage des ästhetischen Genusses. Dabei wurde der Begriff von Vischer – der dem Pantheismus anhing – sowohl auf tote Gegenstände als auch auf lebende Personen und literarische Figuren angewendet, so dass ganz unterschiedliche Inhalte damit verbunden wurden. Ob die Beseelung der Natur und die Beseelung der menschlichen Körper überhaupt auf die gleiche Stufe gestellt werden könne, thematisierte er nicht. Theodor Lipps hat Vischers Überlegungen seiner Theorie der Einfühlung zugrunde gelegt, worüber Edith Stein schließlich bei Edmund Husserl promoviert werden wird. Vgl. Edith Stein: Zum Problem der Einfühlung. Halle (Saale) 1917 (ND München 1980). In diesen Zusammenhang gehört auch der Hinweis, dass Ludwig Binswanger, der sich sehr für Phänomenologie interessierte und in dessen Sanatorium sich Warburg schließlich aufhalten wird, ebenfalls über Lipps Einfühlungstheorie gearbeitet hat. Warburg und Binswanger haben auch nach Warburgs Genesung weiter miteinander korrespondiert. Binswanger nahm großen Anteil an Warburgs Arbeit und hat ihn offensichtlich mehrfach danach in Hamburg besucht. Genaueres dazu siehe bei Marazia u. Stimilli, Warburgs Krankengeschichte (wie Anm. 12).

21 Ernst H. Gombrich: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie. Frankfurt am Main 1981. S. 101.

22 Vischer, Symbol (wie Anm. 76), S. 435.

nifest wird. Im zweiten Schritt lassen sich die einzelnen Erinnerungsbilder oder Gesten innerhalb der Kunst z. B. der Renaissance verfolgen und ihre Umformungen oder Brüche mit der Antike bis in die Moderne analysieren. Warburg hat diesen Vorgang mit dem Begriff der „Pathosformel“ bezeichnet und meint damit die „überlebende Kraft antikisierender Vorprägung im gebärdensprachlichen Ausdruck“.[23] Obwohl er hauptsächlich zur Renaissance gearbeitet hat, ist es gleichwohl zu kurz gedacht, ihn nur als einen Renaissance-Forscher zu verstehen. Vielmehr zeigen sowohl seine Zettelkästen als auch der *Mnemosyne-Atlas*, dass es ihm immer zugleich um die Moderne ging. Das seinerzeit – in der Weimarer Republik – wieder einbrechende Chaos und Irrationale, das ihn zutiefst beunruhigte, wollte er verstehen, indem er einzelne Phänomene, Gesten, Gebärden und Bilder zurückverfolgte.

Gebärde und bildende Kunst sind Strategien geworden, die Wirklichkeit zu beherrschen.[24] Doch Warburgs Streben gilt – genau wie bei Vischer – der Überführung des reflexhaften symbolischen Zustands in den Bereich des Begriffs, weil nur dort das Durcheinander furchterregender Eindrücke in Ordnung und Besonnenheit hergestellt ist.

> Der Mensch ist umgeben von Chaos, von Angst, und die durch künstlerisches Schaffen erstrebte Beruhigung ist nicht weniger labil als die durch kausale Erklärungen der Wissenschaft herbeigeführte Vernunft. Die Leistung des Künstlers, der ein Abbild der Wirklichkeit festhält und klärt, setzt eine Besonnenheit voraus, die so selten ist wie die emotionsfreie Analyse des Wissenschaftlers. [...] Es ist das Gedächtnis des Betrachters, es sind die in seinem Geist gespeicherten Assoziationen, die diesen Akt rationaler Rekonstruktion erlauben.[25]

Warburg wusste – früher als sein Freund Cassirer – um die Zerbrechlichkeit der Aufklärung.

Sowohl in Vischers zweiter Symbolstufe als auch in Warburgs Pathosformel ist das Motiv der unmittelbaren Aneignung, der *Einverleibung* noch präsent. Von daher leitet sich ihr bedrohliches Moment ab, das Warburg nach dem Ersten Weltkrieg so aus dem Gleichgewicht brachte, dass er lange Jahre brauchte, um zur Mittelbarkeit der Begriffe, die diesen Reflex der Ergriffenheit zu unterbrechen vermögen, zurückkehren konnte. Nicht zufällig behandelt der Kreuzlinger Vortrag über das Schlangenritual der Hopi-Indianer, mit dem er sich selbst und auch Ludwig Binswanger die erfolgreiche Genesung beweisen wollte, dieses Thema: Warburg überträgt seine eigene Erfahrung mit der Symbolwelt jetzt jedoch auf

---

23 Aby Warburg: Manet’s Déjeuner sur l’herbe. In: Ders.: Werke in einem Band. Hrsg. von Martin Treml [u. a.]. Berlin 2010. S. 647–659, hier S. 655.
24 Gombrich, Aby Warburg (wie Anm. 21), S. 106.
25 Gombrich, Aby Warburg (wie Anm. 21), S. 107.

eine kulturwissenschaftliche Ebene und formuliert die „kulturevolutionistische[] These, dass die Vorstellungswelt der Pueblo-Indianer eine Mittelstellung zwischen den Extremen Magie und Logik einnimmt, ihre Kultur eben genau jenen ‚eigentümlichen Misch- und Übergangszustand' zwischen Pragmatismus (Nahrungsbeschaffung) und symbolischer Interpretation von Naturphänomenen (Blitz) repräsentiert, an dem sich die Symbolbildung beobachten lasse". Von dieser These allerdings „heben sich vor allem die Überlegungen zur Abkehr vom blutigen Opfer (Tötung und Einverleibung) oder dessen körperlicher Nachahmung (Einfühlung) ab. [...] Nur so können sie das Erklärungsmodell für einen fortgeschritteneren Zustand liefern, der auch in der europäischen Schlangensymbolik seinen Niederschlag gefunden haben soll."[26]

Der Einfluss Thomas Carlyles

Neben Vischers Symbolbegriff ist die zweite wichtige Quelle für Warburgs kulturwissenschaftliche Methode Thomas Carlyles 1833–1834 in Fortsetzungen in *Fraser's Magazine* erschienener Roman *Sartor Resartus*.[27] Er gehörte zu Warburgs Lieblingsbüchern und wird auch in seinen Tagebüchern und Kalendarien mehrfach erwähnt. Er schickte es nach seiner Genesung sogar Ludwig Binswanger zur Lektüre.[28] Carlyles Roman avancierte in dem Kreis um Paul Gauguin und Vincent van Gogh zum Kultbuch,[29] was u. a. das 1889 entstandene Bildnis von Jacob Meyer de Haan belegt. Gauguin fügte dem Porträtierten noch zwei Bücher hinzu, deren Titel deutlich lesbar sind: *Sartor Resartus* und Miltons *Paradise Lost*. Mit Carlyle erweitert Warburg Vischers Symbolbegriff um eine Handlungstheorie. Carlyle hatte nämlich das Wesen des Symbols auf die *Gesamtheit* der *geistigen Handlungen* des Menschen bezogen. *Sartor Resartus* stellt die Kleiderphilosophie des deutschen Philosophen Diogenes Teufelsdröckh für den englischen Herausgeber dar. Auf der einen Seite steht der Philosoph als Vertreter der idealistischen Vernunft der deutschen Literatur und auf der anderen der Herausgeber, der die

---

26 Claudia Wedepohl: Nachwort zur Neuausgabe. In: Aby Warburg: Schlangenritual. Ein Reisebericht. Berlin 2011. S. 134.

27 In Buchform erschien der Roman erst 1840 in England. Er wurde zu einem Bestseller im 19. Jahrhundert. Von der Ausgabe 1882 wurden 70.000 Exemplare verkauft. Siehe dazu: Manfred Matheis: Signaturen des Verschwindens. Das Bild des Philosophen in Literatur und Philosophie um 1800. Würzburg 1997. S. 55.

28 In einem Brief vom 24. November 1924 bedankt sich Binswanger bei Warburg für die Zusendung des Buches. Vgl.: Marazia u. Stimilli, Warburgs Krankengeschichte (wie Anm. 12), S. 132.

29 Carlyle selbst hat u. a. Goethe, mit dem er auch korrespondierte, ins Englische übersetzt.

pragmatische Vernunft des Frühkapitalismus in England vertritt. Carlyle beschreibt die wechselseitigen „Beziehungen von Selbst- und Weltdeutung in Symbolsystemen.“[30] Der Roman *Sartor Resartus* stellt vor dem Hintergrund der philosophischen Probleme dar,

> dass er im weitesten Sinne auf den Ebenen der Individualgeschichte und der Weltgeschichte den Weg vom Naturmenschen, der in sich geborgen und in der Welt zuhause ist, zum Kulturmenschen nachzeichnet, der als Karikatur seines Ursprungs in einer deformierten Welt unterwegs ist. Dieser Gang der Geschichte – vom Helden zum Biedermann, vom edlen Wilden zum eleganten Dandy, vom sprechenden Propheten zum schreibenden Gelehrten – wird am Motiv der Kleider nachgezeichnet, einer Metapher, die von jeher zur Darstellung von Schein und Sein, Wahrheit und Fiktion diente.[31]

Carlyle führt vor, wie die Vergangenheit der Kleider zu deuten ist und wie der fiktive Philosoph zu seinem Werk getrieben wurde. Teufelsdröckhs Philosophie wendet sich dabei immer wieder gegen die Verwissenschaftlichung des Denkens, die meint, ohne die Sinne auskommen zu können.[32] Auch seine Arbeitsweise hat durchaus gewisse Parallelen zu Warburg: Der Kleiderphilosoph hat eine bunte Sammlung angefangener Projekte und verschiedener Notizen und Aufzeichnungen, die natürlich an Warburgs Zettelkästen erinnern.

> Die Methode unseres Professors ist nirgendwo eine der gewöhnlichen Schullogik, wo die Wahrheiten durchweg in Reih und Glied stehen und eine jede sich am Rockzipfel der anderen festhält, sondern fällt allenfalls in den Bereich der praktischen Vernunft, die mit beträchtlicher Intuition über ganze Systemgruppen und Königreiche hinwegschreitet, weshalb, wie wir sagten könnten, […] ein geistiges Gemälde der Natur in seiner Philosophie regiert: ein gewaltiger Irrgarten.[33]

---

30 Villhauer, Warburgs Theorie (wie Anm. 5), S. 40.

31 Siehe dazu ausführlich: Matheis, Signaturen (wie Anm. 27), S. 56.

32 „‚Soll denn eure Wissenschaft‘, ruft er aus, ‚in der kleinen, durch Ritzen oder gar von Öl erhellten unterirdischen Werkstatt der Logik allein fortschreiten und der menschliche Geist eine Rechenmühle werden, deren Trichter das Gedächtnis ist und lauter Sinus- und Tangententabellen, Statistiken und Abhandlungen über das, was ihr Nationalökonomie heißt, ihr Mehl? Und das wäre eine Wissenschaft, die der wissenschaftliche Kopf allein, würde er abgeschraubt […] und zur Aufrechterhaltung seines Lebens in ein Becken gesetzt, ohne einen einzigen Tropfen Herzblut ausüben könnte – außer abermals eines jener mechanischen und knechtischen Handwerke, für welche der wissenschaftliche (mit einer Seele begabte) Kopf ein viel zu edles Organ ist? Ich behaupte, dass Denken ohne Staunen unfruchtbar, womöglich gar giftig ist.‘“ Thomas Carlyle: Sartor Resartus. Leben und Meinungen des Herrn Teufelsdröckh. Hrsg. u. übersetzt von Peter Staengle. Zürich 1991. S. 94.

33 Carlyle, Sartor Resartus (wie Anm. 32), S. 73.

Die Ineinssetzung von Leben und Werk – auch das trifft auf Warburg zu – hat für Carlyle jedoch noch eine tiefere Bedeutung, worüber Ernst Cassirer in seinem letzten Werk *Mythus des Staates* 1945 sehr kritisch urteilen wird. Theorie und Person bilden für Carlyle zusammen die „Macht der Persönlichkeit". Es sind diese „Helden", die den Lauf der Geschichte – und das heißt hier vor allem der Ideengeschichte – prägen.

> Diese theoretischen Persönlichkeiten, die Helden der Wissenschaft, tragen dabei Abstraktionen zusammen, die irgendwann zum Teil eines allgemeinen Wissensschatzes werden. Es ist aber so, dass diese Abstraktionen über die Persönlichkeiten begriffen werden müssen, nicht umgekehrt. Es ist das Heldische, das sich in den Formen der Literatur, Politik oder Philosophie äußert, nicht die Literatur, Politik oder Philosophie, die sich in großen Menschen verkörpert. So muss jede Abstraktion, jede Theorie rückgebunden werden an die geistige Physiognomie, aus de[r] sie entstanden ist.[34]

Das Konzept der kulturgestaltenden Helden übernimmt Warburg nicht. Was ihn dagegen interessiert, ist die Betonung des Menschen als ein bewusst tätiges, Werkzeug gebrauchendes Wesen, das sich einen Denkraum der Distanz zu den Symbolen statt ihrer Einverleibung schaffen kann und muss. Im Roman heißt es:

> [...] denn erst hier beginnt recht eigentlich die höhere und neue Kleiderphilosophie: ein bisher nicht in Angriff genommenes, schier unfaßbares Gebiet, um nicht zu sagen: ein Chaos; wagt man sich hinein, wie schwierig, doch auch wie unsagbar wichtig ist es da zu wissen, welcher Weg der Erforschung und Eroberung der richtige ist, zu wissen, wo das Geläuf aus einer festen Substanz besteht und uns trägt, wo es hohl ist oder nur nebulös und uns verschlingt![35]

Dass auch diese Methode einen erheblichen biografischen Aspekt hat, wissen wir aus Warburgs Krankengeschichte in Kreuzlingen. Es war eben genau dieser Denkraum, den er sich u. a. mit der Unterstützung Ernst Cassirers wieder zurückerobert hat, um nach seiner Genesung den Bau der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek in Angriff zu nehmen.

Die Kleiderphilosophie Teufelsdröckhs zeigt in der Untersuchung des moralischen, politischen und religiösen Wirkens der Kleider, wie sich der Mensch über verschiedene Stufen der Selbstdarstellung intellektuell entwickelt. „In den Kleidern als äußerlichen Formen drücken sich die Formen der Innerlichkeit, des Inneren, auch des erkennenden Inneren aus. Wir gewinnen durch die Kleidung ein

34 Villhauer, Warburgs Theorie (wie Anm. 5), S. 42.
35 Carlyle, Sartor Resartus (wie Anm. 32), S. 72.

Bild unserer Möglichkeiten zu sein, zu handeln und zu denken."[36] Es ist jedoch nicht nur die anthropologische Entwicklung, die Warburg aufgreift, sondern weit mehr fasziniert ihn, wie im Roman die göttliche Transzendenz in den Dingen der Welt aufbewahrt wird. Die Idee des Umschlagens, also der Bedeutungen, wie er sie bei Carlyle vorfindet, bildet eine wesentliche Grundlage für sein Denken. Allerdings kann er – anders als Vischer und Carlyle – keine kontinuierlich aufsteigende Linie der Kulturentwicklung entdecken, sondern nimmt vielmehr eine Pendelbewegung zwischen der Gewinnung einer metaphorischen Distanz und ihrem Rückfall ins Mythische an.

Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek

Der Mnemosyne-Atlas

In zwanzigjähriger Tätigkeit hat Warburg seine *Kulturwissenschaftliche Bibliothek* in Hamburg geschaffen, die sich dem Fortwirken der Antike für das Verständnis der Moderne schwerpunktmäßig widmete. Mit der Gründung der Universität Hamburg 1919 wurde diese Bibliothek in ein öffentliches Institut überführt und zog Wissenschaftler aus der ganzen Welt an, die zugleich in dem berühmten elliptischen Lesesaal arbeiten konnten. Der Neubau der Bibliothek, heute als *Warburg-Haus* bezeichnet, wurde 1926 direkt neben Warburgs Wohnhaus fertiggestellt. Bis dahin war die Bibliothek im Wohnhaus untergebracht. Warburg selbst hat also nur noch drei Jahre in diesen neuen Räumlichkeiten arbeiten können. „Die K.B.W. funktioniert in diesen Jahren als wahre Fördermaschine, deren Wirken nicht zuletzt darauf abzielte, Methoden und Fragen der Kulturwissenschaft zu verankern und zu verbreiten."[37]

Vier Jahre nach Warburgs Tod fand das alles 1933 ein jähes Ende. Die seit 150 Jahren in Hamburg ansässigen Warburgs – das Bankhaus Warburg gibt es übrigens noch heute in Hamburg, wird erstmalig jedoch nicht mehr von einem Warburg geführt – waren den Nazis selbstredend ein Dorn im Auge. Warburgs engsten Mitarbeitern Gertrud Bing und Fritz Saxl gelang es, die gesamte, inzwischen auf 60.000 Bände angewachsene Bibliothek, als große Fernleihe getarnt, per Schiff nach London zu verfrachten. Das Telegramm, mit dem Saxl die Ankunft des Frachters *Hermina* ankündigte, hängt heute im Flur des zur Londoner Universität

---

36 Villhauer, Aby Warburgs Theorie (wie Anm. 5), S. 43.

37 Charlotte Schoell-Glass u. Karen Michels: Einführung. In: Aby Warburg: Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg. Berlin 2001. S. XVII.

gehörenden *Warburg Institute*, wo die gerettete Bibliothek heute untergebracht ist. Was aus diesem Institut werden wird, ist leider unklar. Dennoch kann man sagen: Die Bibliothek lebt (noch), doch was ist mit Warburgs Methode selbst? Was wurde und wird z. B. aus dem von ihm begonnenen *Mnemosyne-Atlas?*

Vermutlich ging die Idee des *Atlas* auf Saxl zurück, der Warburg in Kreuzlingen mehrfach besucht und mit ihm gearbeitet hat. Der leider unvollendet gebliebene *Atlas* gilt heute als Warburgs Lebenswerk, als Synthese seiner vorangegangenen konkreten Einzelanalysen und theoretischen Überlegungen.

> Geplant war ursprünglich ein Bildband sowie zwei begleitende Textbände, der eine mit „Tafelerklärungen und Dokumenten", der andere mit „Darstellung" vermutlich der thematisch/theoretischen Darlegung der Inhalte. [...] Was wir an Material zum Atlas tatsächlich vorliegen haben, sind drei Serien mit Photographien, die verschiedene Versionen der Atlastafeln zeigen [...], sowie einige Texte, die in den Umkreis des Projekts gehören. [...] Die eigentliche Arbeit am Atlas [...] bestand in der Zusammenstellung und Montage von Photographien von Werken der Hoch- wie der Gebrauchskunst, aber auch von Münzen, Briefmarken, Zeitungsausschnitten auf mit großem schwarzen Tuch bespannten Tafeln. Die Photographien wurden nur lose befestigt, so daß ihre Anordnung leicht wieder geändert werden konnte. [...] Die Idee des Atlas' war, durch die Zusammenstellung der Bilder und die Reihung der Tafeln das zentrale Thema der Forschungen Warburgs: Das Nachleben der Antike visuell nachvollziehbar zu machen. [...] Gleichzeitig sollte durch die Zusammenstellung aber auch die zugrunde liegende Idee einer kunstgeschichtlichen Kulturwissenschaft, wie Warburg sie verstand, deutlich werden, sowie die Theorie eines sozialen Gedächtnisses, auf der diese beruhte.[38]

Das eigentlich Innovative aber war, dass das zu Vermittelnde *gezeigt* und nicht ausgesagt wird, womit Warburg an die assoziative Mitarbeit des Betrachters appelliert. „Dadurch ist es Warburg möglich, zwar einerseits seine Anliegen aus sich heraus zu stellen, auszustellen [...], ohne sie jedoch in eine einmalig fixierte Form zu bringen, welche seinem offenen, beweglichen Denken widersprochen hätte. [...] Das eigentlich Ausgestellte blieb ‚imaginär', ist nur im nachvollziehenden Schauen und Denken enthalten."[39] Gertrud Bing hat in ihrem letzten Manuskript, das ein Teil ihrer Biografie über Warburg werden sollte, darauf hingewiesen, dass Warburg die Denk- und Schreibweise, eine Vielzahl von Einzelheiten „aus einer Vielheit von Quellen, von denen keine als zu abwegig oder zufällig angesehen werden durfte", von Burckhardt übernommen hatte.[40]

38 Perdita Rösch: Aby Warburg. Paderborn 2010. S. 97 f.

39 Rösch, Aby Warburg (wie Anm. 38), S. 99.

40 Gertrud Bing: „Letztes Manuskript". In: Dies.: Fragments sur Aby Warburg. Hrsg. von Philippe Despoix u. Martin Treml. Paris 2019. S. 183 – 235, hier S. 224.

Wie das genau funktioniert, soll zum Abschluss anhand einer Bildtafel genauer gezeigt werden: Die Tafel Nr. 47 ist überschrieben mit *Ninfa als Schutzengel und als Kopfjägerin. Herbeitragen des Kopfes. ‚Heimkehr vom Tempel' als Schutz des Kindes in der Fremde*. Die Bildtafel arbeitet auf mehreren Sinnebenen. Auf der ersten wird die Wandlung vom Moment der *Erleuchtung* durch die Schrift oder durch das Wort mit den Bildern zu Christus im Tempel über den in seinen Urteilen *erleuchteten* weisen Salomon sowie Tobias mit dem Engel gezeigt.[41] Mit *Salome tanzt vor Herodes* wird die Umkehrung des Motivs der Erleuchtung eingeleitet. Die Bilderreihe endet schließlich mit *Samson am Philisterbrunnen*, womit Warburg auf das Motiv der Blendung hindeutet. Die Polarität von Sehen der göttlichen Weisheit und grausam herbeigeführter Blendung wird auf der zweiten Sinnebene (im Sinne Vischers) mit dem Symbol des von Gott geforderten Menschenopfers (Christus) gestützt, dessen Gegenbild das brutale Abschlachten seitens der Kopfjägerinnen Salome und Judith ist. Bis schließlich zu den Soldaten, die triumphierend die abgeschlagenen Köpfe der Gegner in die Höhe strecken, im Bild Samsons verdichtet. Die Bildertafel führt ein häufig von Warburg behandeltes Thema vor. Das Umkippen des Symbols – er nennt das: „denkenergetische Inversion"[42]– des Menschenopfers zu den Kopfjägerinnen wird hier mit Hilfe religiöser Bilder gezeigt: Es ist die Wandlung vom „sacrificium" (Christus) zur „victima" (Johannes des Täufers), d. h. die Metamorphose vom „aktiven Opfer" zum „passiven", weshalb die Bildtafel drittens auf die Ambivalenz von Erlösung und Opfer, verkörpert in Christus, sowie ihre chiastische Vertauschung Opfer – Erlösung durch Samson hinweist.

Die Bildtafel ist mit *Ninfa als Schutzengel und als Kopfjägerin* überschrieben. Warburg fügt der Formel der mänadischen Kopfjägerinnen, deren Verwandlung in christlichen Kontexten als eilende Frau er schon verschiedentlich gedeutet hat, in Gestalt der Fortuna, die man bei ihrem Haar packen muss, hier mit der Vorausdeutung Samsons, dem Dalila die Kraft raubt, indem sie sein Haar abschneiden und damit den Feinden ausliefern wird, eine neue Variante hinzu.

Auffallend ist an der Bildtafel 47 nun, dass hier der Umschlagsmoment des Symbols in der Ausdrucksgeste des Tanzes gezeigt wird. Warburg wählte für Sa-

---

41 In Tob 6,1 wird die Geschichte von Tobias und dem Engel erzählt. Der Engel Raphael rät Tobias, einen Fisch zu fangen und dessen Galle als Arznei für die erblindeten Augen seines Vaters zu benutzen. In Kapitel 11 heilt Tobias dessen Blindheit: „Da nahm Tobias von der Galle des Fisches und salbte dem Vater seine Augen. Und er litt das fast eine halbe Stunde. Und der Star ging ihm von den Augen wie ein Häutlein von einem Ei. Und Tobias nahm es und zog es von seinen Augen, und alsbald ward er wieder sehend." Tob 11,13 – 15.

42 Aby Warburg: Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek. Hrsg. von Karen Michels u. Charlotte Schoell-Glass. Berlin 2010. S. 488.

lomes Schleiertanz vor Herodes Donatellos um 1435 entstandenes Marmorrelief aus Lille und Filippo Lippis Fresco von 1464 aus dem Dom im Prato. Damit erhalten die Abstracta *Erleuchtung* und *Blindheit* durch die Dynamik der Emotion, die der Tanz ausdrückt, eine weitere Bedeutung. Der Wechsel von Vergeistigung zum Triebhaften lässt sich – so ist Warburg zu deuten – eben nicht in *einem* fixierten Bild oder Text sagen, sondern bedarf des *sich bewegenden Zeigens*. Im Schleiertanz der Frau vor dem Herrscher schlägt das religiöse Symbol des von Gott gewollten und gutgeheißenen Motivs des Menschenopfers in den ekstatischen Tanz der Frau um, die die Männer buchstäblich um den Verstand bringt. Die Tempelszene des zwölfjährigen gelehrten Christus wandelt sich damit in eine Szenerie, in der die Frau als Mänade den Mann verrät und den Tod bringt. Den Einbruch des Orgiastischen in den Bereich des Göttlichen – die Frau, die den Mann brutal zerreißt und tötet – hat Warburg im mythischen Kontext in dem Vortrag *Tod des Orpheus* ausgearbeitet.[43] Doch die Inversion von Vergeistigung in Triebhaftigkeit hatte er bisher vor allem anhand der mythischen Bilder dargestellt. Wenn er hier auf die Parallelität in den religiösen Bildern hinweist, so ist das durchaus als Zweifel am behaupteten Fortschritt der Religion gegenüber dem Mythos zu lesen. Vielmehr sieht er dieselben triebhaften Reflexe wirken, und er macht deutlich, dass die Gesten sich gleichen: Die früchtekorbtragende Nymphe auf der Tafel 46 hat den Arm auf dieselbe Art gehoben wie Donatellos Judith oder Samson, der den Philister erschlägt. Es sind in Warburgs kulturwissenschaftlichem Verständnis nämlich die Gesten, die scheinbar einen Augenblick fixieren, die jedoch tatsächlich zeitlich zu lesen sind: Nämlich sowohl erinnernd als auch vorausdeutend. Warburg hatte verstanden, dass die Zeit im Bild in Gesten ausgedrückt wird. Lange vor allen Intertextualitätstheorien hat Warburg darauf hingewiesen, dass nicht nur ein Text, sondern auch ein Bild in der Fixierung zugleich dynamisch zu lesen ist.

Die Ausdrucksgeste des Tanzes

Fritz Saxl hat in *Die Ausdrucksgebärden der bildenden Kunst* auf die Bedeutung der Gebärde für die Deutung des Bildes in Warburgs Arbeit hingewiesen:[44] „Von vornherein muss man sich aber klar sein, dass jede bildliche Darstellung einer

---

43 Den Vortrag hat Warburg 1905 auf der Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Hamburg gehalten. Er wurde publiziert unter dem ursprünglich angekündigten Titel: Dürer und die italienische Antike. In: Warburg, Gesammelte Schriften (wie Anm. 9), S. 443 – 449.

44 Fritz Saxl: Die Ausdrucksgebärden der bildenden Kunst. In: Gebärde, Form, Ausdruck. Fritz Saxl. Zwei Untersuchungen. Hrsg. von Pablo Schneider. Zürich 2012. S. 95 – 107.

Handlung von sich aus dahin tendiert, diese Handlung als Gebärde aufzufassen, weil nämlich die bildliche Darstellung aus dem Verlauf der Handlung nur einen Moment zu erfassen im Stande ist.“[45] Die Gebärde, die Donatello mit dem Schleiertanz Salomes verwendet, sind die erhobenen Arme und das wehende Kleid. Die Tanzende wird links von einer Gruppe halbliegender Männer beobachtet. Es ist die Darstellung des Ausdrucks der Verführung der Frau. Warburg hat mit dem *Mnemosyne-Atlas* die These aufgestellt, dass es Urworte der Gebärdensprache[46] in der europäischen Kultur gebe, die Auskunft geben über die gestaltgewordenen Formulierungen des Seelischen. Saxl ergänzt:

> Eine Psychologie, wie sie unsere Kunst- und Kulturwissenschaft benötigt, kann also nicht einfach eine Psychologie des Ausdrucks sein, die Ausdruck und Bild als fixierte, gestaltgewordene Formulierungen des Seelischen interpretiert, sondern nur eine Psychologie des Ausdrucks, die den Ausdruck selbst zum Problem macht; eine Psychologie also, die die Prägung und das Fortleben der sozial-gedächtnismäßig aufbewahrten Ausdruckswerte als sinnvolle, quasi geistestechnische Funktion versteht und die das Symbol nicht als *End*produkt der seelischen Energie wertet, sondern es *innerhalb* des psychophysischen Prozesses sieht und die Bedeutung auch gerade der *Rück*wirkung des Symbols auf das psychische Leben klarstellt.[47]

In der Ambivalenz der Geste liegt auch noch eine andere Deutung: Die Profanierung des Begriffs *Urteil*. Warburg zeigt mit der Bildtafel 47, dass der Begriff zwischen der Bedeutung des Gottesurteils und dem menschlichen *Verurteilen* anzusiedeln ist. Die Bilder als visueller Kommentar zum abstrakten Begriff vermitteln das Pendeln vom Gottesurteil über das *weise* menschliche Urteil Salomons zum brutalen Racheurteil Salomes, Judiths und schließlich Dalilas.

Der Schleiertanz Salomes ist aber auch mit der vorhergehenden Tafel 46 verbunden, die ausschließlich dem Motiv der Nymphe gewidmet ist als gestikulierender Frauengestalt mit wehendem Schleier. „Sie sieht wie die antike Mänade aus, ist aber Salome, eine der Hebammen, die die jungfräuliche Geburt bezweifeln und deswegen, nach der Legende, mit der Lähmung der Hand bestraft wurden.“[48]

Die für Warburgs kulturwissenschaftliche Methode grundlegende Bedeutung der Polarität der Symbole lässt sich – so ist der *Atlas* zu deuten – weder nur im Begriff und Text noch nur im Bild allein ausdrücken. Um die Bedeutung des Nachwirkens der Antike in der europäischen Kultur zu verstehen, bedarf es der beweglichen Bilder und Textbausteine, in denen die Möglichkeit der Zirkulation

45 Saxl, Ausdrucksgebärden (wie Anm. 44), S. 99 f.
46 Warburg, Mnemosyne Einleitung (wie Anm. 3), S. 633.
47 Saxl, Ausdrucksgebärden (wie Anm. 44), S. 107.
48 Gombrich, Aby Warburg (wie Anm. 21), S. 394.

zwischen Mythos und Ratio nachvollziehbar gezeigt werden kann. Das ist für Warburg der grundlegende Pendelschlag der europäischen Kultur, den er auf keinen Fall auf einen einzigen religiösen Kontext begrenzen wollte und dessen Potential für das Verstehen der Moderne noch lange nicht ausgeschöpft ist.[49]

49 Vor allem Ernst Cassirer wird diesen Gedanken in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) aufnehmen. Siehe auch: Carlo Ginzburg: Da A. Warburg a E. H. Gombrich. Note su un problema di metodo. In: Ders.: Miti, emblemi, spie. Torino 1986. S. 29 – 106; Claudia Cieri Via u. Micol Forti (Hrsg.): Aby Warburg e la cultura italiana. Fra sopravvivenze e prospettive di ricerca. Roma 2009.

Markus Krah

Ein transnationaler jüdischer Kanon als Verlagsprogramm

Salman Schockens Verlage in Berlin und New York

Abstract: Salman Schocken (1877–1959), department store magnate, cultural Zionist, and philanthropist, founded book publishing companies in Germany, Palestine/Israel, and the US. The Schocken *Verlag* in Berlin (1931–1938) and Schocken Books in New York (founded in 1945) shared a mission: to culturally and spiritually fortify beleaguered Jewish communities, who were no longer anchored in the religious tradition. Despite the dramatic changes in the Jewish world, Schocken found that both German and American Jewry needed to be grounded in a positive sense of Jewishness. He sought to shape this new identity by offering texts from the religious tradition and the Jewish cultural heritage – and to make them relevant to post-traditional Jews by packaging them in new forms: Anthologies and (cultural) translations presented texts like prayers and mystical texts as cultural expressions; series of small, affordable, and attractive books – the Schocken *Bücherei* in Germany and the Schocken Library in the US – were meant as a new transnational canon of Jewish cultural knowledge. In reality, however, Schocken Books mostly imported and translated texts, which the *Verlag* had selected according to German-Jewish ideals of *Bildung*. The American company almost went bankrupt in the 1950s, before it connected with the specifically American cultural needs of its audience. While this experience calls into question the Schocken mission of a transnational Jewish cultural canon, it suggests that the formation of a new Jewish epistemology was a crucial process of Jewish modernization.

Der Verleger, Kaufhausunternehmer und Mäzen Salman Schocken (1877–1959) neigte nicht zu übertriebener Bescheidenheit. Als er 1945 in New York seinen amerikanischen Verlag ins Leben rief, kündigte er ihn mit folgenden Worten an:

> With Schocken Books in New York, the Jews of America will get for the first time representative samples of their Judaism at a level hitherto unknown in America, and scarcely available in any other country except Germany. […] If we succeed, it will most likely be the

https://doi.org/10.1515/9783110772388-011

> greatest accomplishment among the many things that have been connected with the name Schocken over the past forty years.[1]

Schocken ignorierte damit die Arbeit der zahlreichen bestehenden amerikanisch-jüdischen Verlagshäuser, da diese seiner Meinung nach nicht die Aufgabe erfüllten, die ihm vorschwebte: die Rückführung traditionsferner und damit in ihrer Identität unsicherer Juden durch Auseinandersetzung mit ihrem kulturellen Erbe. Dieses Ziel hatte bereits das Programm des Berliner Schocken Verlags (1931–1938) bestimmt, der die vom Gründer genannten „repräsentative[n] Kostproben des Judentums" veröffentlicht und damit zur „jüdischen Kulturrenaissance" der 1930er Jahre beigetragen hatte.[2] Auch nach seiner Emigration nach Palästina 1934 blieb Schocken einer deutsch-jüdischen Wissenskultur zeitlebens verhaftet.

Mit seiner verlegerischen Arbeit in den USA wollte Schocken das Programm seines Berliner Verlags für das amerikanische Nachkriegsjudentum neu auflegen, da sich dieses – seiner Meinung nach – in einer ähnlichen geistigen Situation befand wie das deutsche Judentum der Weimarer Republik. Entsprechend verkündete er 1945 in einer Rede in Jerusalem: „Sie wissen, dass ich jetzt daran arbeite, den Schockenverlag in Amerika zu machen. Das ist eine Imitation des deutschen Verlages. [...] Entfernungen existieren nicht mehr und Einfluss von hier nach dort und dort nach hier ist nicht mehr zu übersehen."[3]

In diesen Aussagen klingen bereits verschiedene Schlüsselthemen der Rolle von *Schocken Books New York* an, dessen Geschichte bisher nur ansatzweise erforscht ist: Der Bezug auf Schockens Erfahrungen in Deutschland und das davon geprägte kulturpolitische Programm, das Kontinuitäten zwischen zwei räumlich und zeitlich fundamental getrennten jüdischen Gemeinschaften postulierte und auf einen transnationalen Kanon jüdischen Wissens zielte.

---

1 Zit. nach: Altie Karper: A History of Schocken Books in America, 1945–2013. In: Konsum und Gestalt. Leben und Werk von Salman Schocken und Erich Mendelsohn vor 1933 und im Exil. Hrsg. von Antje Borrmann [u. a.]. Berlin 1994. S. 271–281, hier S. 272. Karper ist gegenwärtig Cheflektorin von Schocken Books, das zu Knopf Doubleday gehört, einem Teil von Random House.

2 Siehe dazu Claude Weber: „Halt und Richte". Zur Programmatik des Schocken Verlags. In: Der Schocken Verlag/Berlin. Jüdische Selbstbehauptung in Berlin, 1931–1938. Hrsg. von Saskia Schreuder u. Claude Weber. Berlin 1994. S. 38–51; Klaus S. Davidowicz: Rückführung zum Judentum. Der „jüdische Mensch von heute" und die Tradition. In: Der Schocken Verlag/Berlin. Jüdische Selbstbehauptung in Berlin, 1931–1938. Hrsg. von Saskia Schreuder u. Claude Weber. Berlin 1994. S. 115–125; Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000.

3 Salman Schocken: [Rede in Jerusalem, 16. Dezember 1945]. Transkript. Schocken Archiv Jerusalem (SchA) 83. S. 1–21, hier S. 20.

Schocken wirkte mit seinen Verlagen, die er in Deutschland, Palästina/Israel und den USA gründete, nicht nur an drei Schlüsselorten der jüdischen Moderne. Sein Verlagsprogramm stand zudem im Kontext eines Schlüsselprozesses jüdischer Modernisierung: der Transformation traditionell-religiösen Wissens in posttraditionell-kulturelle Formen. Dieser Beitrag stellt anhand von Quellen aus dem Verlagsarchiv, der Nachlässe von Schockens Lektoren in den USA und der Rezeption von *Schocken Books* in den USA den Verlagsgründer Salman Schocken und die beiden Verlage in Berlin und New York vor. Im Zentrum der Analyse stehen die transnationale Verflechtung der Verlagshäuser und die Frage nach dem in den Publikationsprogrammen angestrebten transnationalen Kanon jüdischen Wissens in der Moderne.[4]

Salman Schocken: Von Posen nach Berlin, von Berlin nach Jerusalem

Salman Schocken wurde 1877 in der Provinz Posen in ein traditionelles jüdisches Milieu hineingeboren.[5] Parallel zu einer kaufmännischen Ausbildung eignete er sich autodidaktisch einen bürgerlich-deutschen Bildungskanon an. Von seinem Habitus bis zu seiner Goethe-Verehrung steht Salman Schocken für die Akkulturation an bürgerliche Werte, aber auch für einen avancierten Modernismus. 1901 gründete er mit seinem Bruder Simon in Schlesien das erste Schocken-Warenhaus, aus dem eine Kette entstand, die das moderne Kaufhaus mitetablieren sollte.[6] Schocken erzielte ein beträchtliches Einkommen aus den Warenhäusern

---

4 Die Forschung im Schocken-Archiv und in den verschiedenen Nachlässen ist Teil der Arbeit an meiner Monografie über die transnationale Geschichte des amerikanischen Verlags und seiner Rolle und Rezeption im US-amerikanischen Nachkriegsjudentum.

5 Der biografische Abriss folgt u. a. der allerdings oft fehlerbehafteten Biografie von Anthony David: The Patron. A Life of Salman Schocken, 1877–1959. New York 2003; Stefanie Mahrer: Salman Schocken. Topographien eines Lebens. Berlin 2021; sowie Volker Dahm: Salman Schocken. In: Schreuder u. Weber, Schocken Verlag (wie Anm. 2), S. 15–35; H. Jacob Katzenstein: Salman Schocken. In: Encyclopaedia Judaica. 2. Aufl. Hrsg. von Michael Berenbaum u. Fred Skolnik. Bd. 18. Detroit 2007. S. 154–155. Katzenstein war ein langjähriger enger Mitarbeiter Schockens. Auch verschiedene Beiträge im Sammelband *Konsum und Gestalt* (wie Anm. 1) enthalten biografische Angaben.

6 Die Geschichte der Schocken-Warenhäuser ist dokumentiert in Sabine Wolfram: Archäologie eines Kaufhauses. Konzern, Bauherr, Architekt. Chemnitz 2015 – dem Katalog zur Dauerausstellung zu Schocken im Staatlichen Museum für Archäologie Chemnitz (smac), das sich in einem restaurierten, im Original 1930 von Erich Mendelsohn errichteten Schocken-Kaufhaus befindet. Siehe auch Paul Lerner: Kaufhaus Schocken and the Jewish Question. Zionism, Architecture, and

und investierte es in verschiedene kulturelle Aktivitäten: Er war ein leidenschaftlicher Sammler seltener Bücher und Handschriften, die er auch als Editionen herausgab, und ein Förderer moderner hebräischer Literatur und ihrer Autoren, vor allem von Shmuel Yosef Agnon. Schocken war geprägt von einer kulturzionistischen Haltung, die auch auf eine spirituelle Erneuerung des Judentums in der Diaspora zielte.[7]

Aus dieser Motivation heraus gründete Salman Schocken 1931 den Schocken Verlag in Berlin, der bis zu seiner Enteignung durch die Nationalsozialisten 1938 bestand. Schocken selbst verließ Deutschland schon 1933 und ließ sich in Jerusalem nieder. In Tel Aviv gründete er 1936 einen neuen, bis heute bestehenden Verlag, der unter anderem die linksliberale Tageszeitung *Ha'aretz* publiziert. Von 1940 an lebte Schocken überwiegend in den USA und gründete 1945 in New York den Verlag *Schocken Books*, den er, wie eingangs zitiert, in direkter Kontinuität zu seinem deutschen Vorgänger verstand.

In der Tat bestanden zwischen beiden Verlagen sowie zwischen Berlin, Jerusalem und New York direkte und intensive Verbindungen. So finden sich etwa nach der Schließung des Berliner Verlags 1938 wenige Jahre später viele der Autoren, Lektoren und Texte in New York wieder. Was genau aber wollte Schocken mit seinem amerikanischen Verlag imitieren?

Jüdische Identität stärken: Schockens Verlage in Deutschland und in den USA

Im Gegensatz zu *Schocken Books New York* sind Geschichte und Bedeutung des Berliner Verlags bereits gut erforscht, vor allem seine Rolle in der jüdischen

Modern Commercial Culture. In: Borrmann, Konsum (wie Anm. 1), S. 152–166; Paul Lerner: The Consuming Temple: Jews, Department Stores, and the Consumer Revolution in Germany, 1880–1940. Ithaca 2015; Detlef Briesen: The Debate on the Department Store. From the German Empire to the Federal Republic of Germany. In: Bormann, Konsum (wie Anm. 1), S. 126–139; sowie weitere Aufsätze in diesem Sammelband.

7 Baruch Yonin: Salman Schocken as a Passionate Collector of Judaica and Hebraica. In: Borrmann, Konsum (wie Anm. 1), S. 209–221. Yonin leitet das Schocken Archiv in Jerusalem; Stefanie Mahrer: „Much More than just another Private Collection". The Schocken Library and its Rescue from Nazi Germany in 1935. In: Naharaim 9 (1–2) (2015). S. 4–24; Siegfried Moses: Salman Schocken. His Economic and Zionist Activities. In: Leo Baeck Institute Year Book 5 (1960). S. 73–104.

Kulturrenaissance in den 1930er Jahren.[8] Dabei verfolgte Schocken das Ziel, durch die Aufbereitung zentraler jüdischer Texte zur Schaffung einer positiven modernen jüdischen Identität beizutragen, die durch Assimilation und zunehmende Ausgrenzung infrage stand. Die Aufgabe des Verlags war es daher, „das Kulturgut des Judentums in mustergültigen Ausgaben bereitzustellen", wie Verlagsleiter Lambert Schneider 1932 schrieb, „eine Brücke zu sein zwischen Jahrhunderte altem Geistesgut und heutiger verantwortungsbewusster Geistesarbeit".[9]

Der Schocken Verlag veröffentlichte in den sieben Jahren seiner Existenz in Deutschland über 200 Bücher. Unter den Autoren waren namhafte jüdische Intellektuelle wie Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Heinrich Heine, Mendele Mocher Sforim, Scholem Aleichem, Itzchak Leib Peretz, Franz Kafka, Karl Wolfskehl, Agnon, Leo Baeck, Gershom Scholem und viele andere. Von besonderer Bedeutung für die Verlagsarbeit war die *Schocken Bücherei*, eine Reihe von attraktiv gestalteten, aber preiswerten Taschenbüchern nach dem Vorbild der *Insel-Bücherei*.[10] Diese sollten vor allem jüdischen Lesern zentrale Texte ihrer religiösen und kulturellen Tradition nahebringen. Insgesamt veröffentlichte der Verlag 92 dieser Bücher und verfehlte damit knapp das Ziel von 100 Bänden.

Die *Schocken Bücherei* steht für ein zentrales Element in Schockens Programm: traditionelles jüdisches Wissen verfügbar und relevant zu machen durch die Neuausgabe von sonst kaum zugänglichen Texten, durch Übersetzungen und durch Anthologien. Die Bändchen bildeten eine Form, die erschwinglich war und die den ästhetischen und geistigen, vielleicht sogar spirituellen Bedürfnissen moderner, posttraditioneller Juden entsprach. Neben der Schaffung eines Bewusstseins für die historische Identität ging es dem Verleger um neue Zugänge zur

---

8 Volker Dahm: Das jüdische Buch im Dritten Reich II. Salman Schocken und sein Verlag. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens (1982). Sp. 301–916; siehe auch die überarbeitete Fassung, in welcher der Teil zum Schocken Verlag allerdings gekürzt wurde: Volker Dahm: Das jüdische Buch im Dritten Reich. 2., überarb. Aufl. München 1993; Stephen Poppel: Salman Schocken and the Schocken Verlag. In: Leo Baeck Institute Year Book 17 (1972). S. 93–113; Anatol Schenker: Der Schocken Verlag in Berlin. In: Borrmann, Konsum (wie Anm. 1), S. 222–234; Ernst Simon: Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand. Tübingen 1959. Siehe auch die Beiträge dazu in *Der Schocken Verlag/Berlin* (wie Anm. 2) sowie in *Konsum und Gestalt* (wie Anm. 1).

9 Zitiert nach: Weber, Halt und Richte (wie Anm. 2), S. 52.

10 Renate Evers: The Schocken Bücherei in the Collections of the Leo Baeck Institute New York. In: Borrmann, Konsum (wie Anm. 1), S. 282–302; Stefanie Mahrer: A Microcosm of Jewish Culture. The Schocken Library Series. In: New Types: Three Pioneers of Hebrew Graphic Design. Hrsg. von Ada Wardi. Jerusalem 2016. S. 109–128.

religiösen Tradition.[11] Die *Schocken Bücherei* sollte einen Kanon jüdischen Wissens abbilden, der eine Ressource für ein posttraditionelles, aber traditionsbewusstes Judentum und ein Fundament angesichts der äußeren Gefahren sein sollte, die dem Judentum drohten. In einem Prospekt von 1934/35, also nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten, heißt es: „Heute hat das jüdische Buch von neuem eine Aufgabe zu erfüllen: den Juden mit dem Judentum lebendig zu verknüpfen und ihm so Halt und Richte zu geben."[12]

„Halt und Richte" brauchten nach Salman Schockens Einschätzung nicht nur die deutschen Juden in den 1930er Jahren, sondern auch die US-amerikanischen Juden der Nachkriegszeit. In den USA sah Schocken zwar nicht dieselbe Bedrohung des Judentums wie zuvor in Deutschland, aber das eingangs zitierte Programm des amerikanischen Schocken-Verlags betonte die Parallelen und Analogien stärker als die Unterschiede. In seinen rund fünf Jahren in New York (1940–1945) hatte Schocken den Kontakt mit amerikanisch-jüdischen Intellektuellen gepflegt und auch sonst versucht, die geistige Situation des amerikanischen Judentums zu verstehen – nicht zuletzt um die Chancen für einen amerikanischen Verlag zu sondieren. Seine Diagnose war ambivalent und fiel zunächst eher negativ aus. Er sah in den USA eine jüdische Gemeinschaft, die auf Anpassung setzte, um gesellschaftliche Akzeptanz zu finden. „Der Amerikaner ist stolz die Tradition zu halten, der Jude lehnt sie krampfhaft ab", sagte er in einer Rede in Haifa 1946. „In Amerika ist man begeisterter Galuthjude, d. h. man ist Amerikaner."[13] In einer weiteren Rede entlarvte er die angebliche Sicherheit amerikanischer Juden in den USA als eine Selbsttäuschung:

> [Man] sagt: hier ist der Gan Eden, es gibt keine Golah. Wenn den Juden in Europa so viel geschehen ist, so war das dort, hier gibt es das nicht. Je schwärzer man malt, was drüben ist, desto sicherer fühlt man sich im Eigenen. Man spricht aber davon nur, weil man sich unsicher fühlt. Jeder Jude fühlt sich unsicher in Amerika. [... Diese] Empfindung der Unsicherheit im amerikanischen Judentum [ist] tragisch. Man hat nur den Weg der Selbsttäuschung und Verdeckung.[14]

---

11 Matthias Hambrock: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Zum Stellenwert geschichtlicher Literatur im Schocken Verlag. In: Schreuder u. Weber, Schocken Verlag (wie Anm. 2), S. 129–146; Bernhard Greiner: Die Juden in der Geschichte. Heinrich Graetz und Hermann Cohen in der Schocken Bücherei. In: Borrmann, Konsum (wie Anm. 1), S. 249–258.
12 Prospekt Kaufhaus Schocken, 1934/35, zitiert nach: Weber, Halt und Richte (wie Anm. 2), S. 51, Fn. 1.
13 Salman Schocken: Amerika 1945 [Rede in Haifa, 8. Januar 1946]. Transkript. SchA 83. S. 1–13, hier S. 13.
14 Salman Schocken: Bericht ueber Amerika [Rede in Tel Aviv, 12. November 1945]. Transkript. SchA 83. S. 1–13, hier S. 9–11.

Angesichts dieser Wahrnehmung der geistigen Situation des amerikanischen Nachkriegsjudentums sah Schocken die Chancen für einen Verlag mit ausdrücklich jüdischem Programm skeptisch. „Das Leserinteresse: schwer einzuschätzen. Im Prozentsatz gesehen wahrscheinlich viel geringer als in Deutschland", heißt es dazu in einem Memorandum des Verlags. „Es fehlt in U.S.A. und wohl auch in anderen Ländern eine aehnliche geistige juedische Bewegung, die den Verlag von den Authoren [sic] und von den Lesern her zu tragen hat."[15]

Zwischen patriotischer Zivilreligion und ethnischer Identität: Das US-amerikanische Judentum nach 1945

Schocken schätzte aus dieser Perspektive die Beiträge der bestehenden amerikanisch-jüdischen Verlage und anderer kultureller Akteure zum intellektuellen Leben der Gemeinschaft als eher gering ein. Aus Überheblichkeit oder Unkenntnis blendete er vor allem die lebendige jüdische Verlagsszene aus, die sich nach langsamen Anfängen Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt hatte. Die erste *Jewish Publication Society (JPS)* wurde 1845 gegründet, wenige Jahre später, 1854, der Verlag *Bloch Publishing Company.* Nach einem Fehlstart entstand 1888 die bis heute bestehende JPS, in einer Zeit, in der ein neu erwachtes Interesse an Religion und das Zusammentreffen aus Mitteleuropa stammender, in den USA bereits etablierter Juden mit Einwanderern aus Osteuropa neue Fragen nach der Ausrichtung der jüdischen Gemeinschaft in Amerika stellten. Deren Wachstum in der Folgezeit brachte auch die Gründung verschiedener Verlage mit sich, die sich auf Judaica spezialisierten. *Behrman Jewish Book House* (gegründet 1921), *Ktav* (1924) und der orthodoxe Verlag *Feldheim Publishers* (1939) waren in der Mitte des 20. Jahrhunderts neben der JPS die prominentesten Akteure in der amerikanisch-jüdischen Verlagslandschaft.[16]

Ungeachtet dieser Aktivitäten ist Schockens Befund einer Gemeinschaft mit nur begrenzter kultureller Produktivität und begrenzt bejahter kultureller Parti-

15 Memorandum. Buecherreihe oder Einzelbuch. o. J. SchA 371/73. o. S.

16 Jonathan Sarna: Two Ambitious Goals: American Jewish Publishing in the United States. In: A History of the Book in America. Bd. 4: Print in Motion. The Expansion of Publishing and Reading in the United States, 1880 – 1940. Hrsg. von Carl F. Kaestle u. Janice A. Radway. Chapel Hill 2009. S. 376 – 391. Zu Mission und Geschichte der JPS siehe Jonathan D. Sarna: JPS. The Americanization of Jewish Culture, 1888 – 1988. A Centennial History of the Jewish Publication Society. Philadelphia 1989.

kularität nicht von der Hand zu weisen. Seine Wahrnehmung deckt sich mit traditionellen wissenschaftlichen Beschreibungen des Judentums in den USA in den Nachkriegsjahren; zugleich enthält sie auch Elemente, die zur Revision dieses Bildes in den letzten Jahren beitragen.

Die zwei Jahrzehnte nach 1945 waren für amerikanische Juden eine Phase des Übergangs. Das klassische Geschichtsnarrativ sprach von einer „Goldenen Ära" des amerikanischen Judentums. Sie folgte auf die „religiöse Depression" der Zwischenkriegszeit, in der eine religiöse Identifikation massiv an Bedeutung verloren hatte, und auf den virulenten Antisemitismus, der in den 1930er Jahren durch Prominente wie Henry Ford und Charles Lindbergh gesellschaftsfähig geworden war. In einer Parallele zu den Entwicklungen in Deutschland wird jedoch auch in den USA für die 1930er Jahre der Beginn eines „Jewish revival" wahrgenommen, als Reaktion auf die Kräfte, die das Judentum bedrängten.[17] Der Zweite Weltkrieg, das Wissen um die Schoah, und gesellschaftliche Veränderungen in den USA brachten markante Veränderungen.[18] So wurde Religion als zivilreligiöser, „amerikanischer" Wert neu wertgeschätzt und Antisemitismus zunehmend stigmatisiert. Die Vorstellung eines „jüdisch-christlichen Ethos" bestimmte in dieser Zeit zahlreiche interreligiöse Aktivitäten und eine zivilreligiöse Rhetorik, mit der die gesellschaftliche Einheit Amerikas beschworen wurde. (Sie klammerte allerdings Afroamerikaner ebenso aus wie andere Religionen jenseits von Christentum und Judentum.)[19] Mit dieser Anerkennung des Judentums, der Religion von drei Prozent der Bevölkerung, wurden auch die amerikanischen Juden Teil des weißen amerikanischen Mainstreams, der durch einen antikommunistischen Liberalismus geprägt war und sich besonders in den wachsenden Vorstädten zeigte.[20]

Für die Konstitution des amerikanischen Judentums als Gruppe war die Anerkennung ihrer Religion allerdings ein zweischneidiges Schwert. Jüdische Dif-

---

17 Jonathan Sarna: American Judaism. A History. New Haven 2004. S. 267–271.

18 Arthur Goren: A Golden Decade for American Jews. 1945–1955. In: A New Jewry? America Since the Second World War. Hrsg. von Peter Y. Medding (Studies in Contemporary Jewry, Bd. 8). New York 1993. S. 3–20; Robert T. Handy: The American Religious Depression, 1925–1935. In: Church History 29 (1) (1960). S. 3–16; Martin E. Marty: Modern American Religion. Bd. 2: The Noise of Conflict, 1919–1941. Chicago 1991. S. 2–5; Martin E. Marty: Modern American Religion. Bd. 3: Under God Indivisible, 1941–1960. Chicago 1996. S. 115–129; Edward S. Shapiro: World War II and American Jewish Identity. In: Modern Judaism 10 (1) (February 1990). S. 65–84; Leonard Dinnerstein: Antisemitism in America. New York 1994. S. 5–7.

19 Patrick Henry: „And I Don't Care What It Is": The Tradition-History of a Civil Religion-Proof Text. In: Journal of the American Academy of Religion 49 (1) (1981). S. 35–49.

20 Will Herberg,: Protestant – Catholic – Jew. An Essay in American Religious Sociology. Chicago 1983 (1. Aufl. New York 1955), passim.

ferenz wurde akzeptiert, soweit sie sich in der christlich geprägten Kategorie von „Religion" ausdrückte. Vorstellungen ethnischer Differenz, die lange Zeit die Fremd- und Selbstwahrnehmung von Juden bestimmt hatten, waren hingegen gesellschaftlich verpönt und fanden daher vor allem im innerjüdischen Raum ihren Ausdruck. Synagogen etwa waren in der Außendarstellung Räume und Symbole einer religiös konstituierten Gruppe. Doch zeigen zeitgenössische Untersuchungen, dass die Rekordquoten der Zugehörigkeit amerikanischer Juden zu Synagogengemeinden nicht mit einer größeren religiösen Identifikation einhergingen, sondern eher Bedürfnisse nach einer ethno-kulturell definierten Zugehörigkeit spiegelten.[21]

Die Wahrnehmung von mehr Ambivalenz, Dissens und Unsicherheit über die neue Rolle im weißen Mainstream führte zu einer Nuancierung und Revision des bisherigen Bildes von der „Goldenen Ära" des Nachkriegsjudentums, das vermeintlich von Konformität und Konsens geprägt war. Demgegenüber betonen neuere Studien den politischen Dissens, der vor allem von einer immer noch starken jüdischen Linken ausging, die Ambivalenz gegenüber einem liberalen Judentum und das Fortbestehen ethnischer Identitäten.[22]

Zum traditionellen Bild breiter jüdischer Akkulturation oder gar Assimilation trat somit die Erkenntnis, dass jüdischer Partikularismus in den USA der 1940er bis 1960er Jahre neu ausgehandelt wurde. Dies zeigte sich an einem neuen Interesse am spirituellen Erbe des Judentums, für das aber neue Ausdrucksformen gefunden werden mussten. Mit dem Ende der Masseneinwanderung aus Osteuropa durch gesetzliche Beschränkungen 1924 und später durch die Zerstörung des osteuropäischen Judentums als Quelle von Tradition und Authentizität musste sich das amerikanische Judentum als nun stärkste jüdische Gemeinschaft gegenüber der Tradition neu positionieren und seine Rolle in der jüdischen Welt

21 Marshall Sklare: Conservative Judaism. An American Religious Movement. Glencoe, IL 1955. S. 35; Marshall Sklare u. Joseph Greenblum: Jewish Identity on the Suburban Frontier: A Study of Group Survival in the Open Society. Chicago 1979 (1. Aufl. New York 1967). S. 49–56, 195; Riv-Ellen Prell: Community and the Discourse of Elegy. The Postwar Suburban Debate. In: Imagining the American Jewish Community. Hrsg. von Jack Wertheimer. Hanover, NH 2007. S. 67–90.

22 Riv-Ellen Prell: Triumph, Accommodation, and Resistance. American Jewish Life from the End of World War II to the Six-Day War. In: The Columbia History of Jews and Judaism in America. Hrsg. von Marc Lee Raphael. New York 2008. S. 114–142; Lila Corwin Berman: Speaking of Jews. Rabbis, Intellectuals, and the Creation of an American Public Identity. Berkeley 2009. S. 1–4, 168–173; Michael Staub: Torn at the Roots. The Crisis of Jewish Liberalism in Postwar America. New York 2002; Susan A. Glenn: The Jewish Cold War. Anxiety and Identity in the Aftermath of the Holocaust. Ann Arbor 2015.

nach der Schoah definieren.[23] Darüber hinaus stellte der neu gegründete Staat Israel mit seiner zionistischen Ideologie die Legitimität der amerikanischen Diaspora in Frage und trug zu Unsicherheit und Notwendigkeit einer amerikanisch-jüdischen Positionierung bei.

Angesichts dieser Ambivalenzen, Chancen und Herausforderungen kamen der jüdischen Geschichte und der religiösen Tradition Schlüsselrollen bei der Suche nach legitimierender Kontinuität und sinnstiftender Identität zu.[24] Für die amerikanisierten Juden der zweiten und dritten Generation nach der Einwanderung konnte Judentum jedoch weder traditionell-orthodox sein, noch sollte es jüdische Identität auf einen liberalen Religionsbegriff reduzieren. In diesem Prozess der Neuerfindung jüdischer Identität im amerikanischen Kontext spielten historisches Bewusstsein und religiöses Wissen eine entscheidende Rolle. Salman Schocken scheint diese Bewegung wahrgenommen zu haben. Jedenfalls sagte er 1945 zur Entwicklung im amerikanischen Judentum, wiederum mit Rückgriff auf eine deutsche Analogie: „Wir können nicht hoffen, dass ein Franz Rosenzweig in Amerika entstehen wird, aber eine Reaktion ist im Gange. Wir können das mit Händen greifen.“[25]

Kulturzionismus nach deutschem Vorbild: *Schocken Books New York*

In dieser Situation gründete Schocken 1945 seinen amerikanischen Verlag – aus kommerziellen wie ideellen Gründen. Die kommerziellen Gründe liegen auf der Hand: Schocken hoffte, ein neues Käuferpotenzial für die zahlreichen Bücher zu erschließen, die, ins Englische übersetzt, so dachte er, auch in Amerika erfolgreich sein würden. Damit war Schocken Teil einer größeren Entwicklung: Die zunehmende ökonomische Potenz und die kulturellen Bedürfnisse US-amerikanischer Juden in der Nachkriegszeit spiegelten sich auch in der wachsenden Zahl

---

23 Zur Rolle der in den 1930er und 1940er Jahren aus Europa in die USA gekommenen jüdischen Flüchtlinge und Überlebenden in der sozialen, religiösen und kulturellen Landschaft des amerikanischen Judentums und für Schockens Verlagsarbeit siehe unten den Abschnitt „Ein transnationaler kultureller Kanon für posttraditionelle Juden?“

24 Markus Krah: American Jewry and the Re-Invention of the East European Jewish Past. Berlin 2018; Markus Krah: Further Forward through the Past. Postwar American Jews Reconfigure the East European Tradition in Cultural Terms. In: Shofar 4 (2017). S. 111–131.

25 Schocken, Rede (wie Anm. 3), S. 20.

von Verlagen, die auf diese Lesergruppe und ihre Interessen zielten; dies waren neben jüdischen Verlagen auch Publikums- und Universitätsverlage.[26]

Schockens ideelle Gründe ergaben sich aus seinem Kulturzionismus, in dem er also eher Achad Ha'am als Theodor Herzl folgte. Sein Ziel war eine kulturell-religiöse Renaissance des Judentums in der Diaspora, die durch die kulturell-spirituelle Ausstrahlung des Zentrums in Israel genährt werden sollte. Entsprechend schloss Schocken seine Reden, die er 1945 und 1946 in Palästina hielt: „Ich möchte zum Schluss nur sagen, dass wir mit vollster Sorgfalt Amerika zu studieren haben vom Standpunkt Palästinas, aber, dass wir auch Amerika zu kultivieren haben vom Standpunkt der Zukunft des Judentums." Und: „Dieses Land [Palästina/Erez Israel] hat die Aufgabe, sich auch in seinem Schöpferkreis darauf einzustellen, auf die sechs bis sieben Millionen Menschen außerhalb des Landes, die zu Grunde gehen werden, wenn sie nicht dauernd versorgt werden."[27] Das amerikanische Judentum machte es sich laut Schocken zu leicht, wenn es sich außerhalb der unheilvollen jüdischen Geschichte stellte, die USA als Gan Eden und nicht als Teil der Diaspora sah: „Die Aufgabe des Jischuv ist es, den amerikanischen Juden, den leichten Ausweg, den sie finden, unmöglich zu machen."[28]

Es musste also darum gehen, den Juden in den USA ein positives Bewusstsein ihrer eigenen Rolle in der jüdischen Geschichte und Tradition zu vermitteln. Dieser spirituell-kulturellen Mission sollte *Schocken Books* dienen. Der Verlag nahm 1945 seine Arbeit in New York auf, wurde aber von Salman Schocken aus Jerusalem ferngesteuert; vor Ort hatten seine Söhne Theodore und Gideon leitende Positionen. Salman Schocken stand zudem in regem Kontakt mit seinen beiden Cheflektoren in New York: Hannah Arendt, die bis zu ihrem Ausscheiden 1948 für Belletristik zuständig war, vor allem für die Übersetzung von Kafka, und Nachum Norbert Glatzer, Cheflektor für Judaica. Glatzer war als enger Mitarbeiter von Martin Buber und Franz Rosenzweig in Deutschland bereits Teil der jüdischen Kulturrenaissance gewesen. Nach einigen Jahren in Palästina war er in die USA emigriert, wo er jahrelang eine Schlüsselfigur bei *Schocken Books* war.[29] Er verkörperte die transnationalen Verflechtungen und Transfers von Personen, Texten, Geschäftspraktiken und Verlagsprogrammen, die den amerikanischen Verlag prägten.

---

26 Sarna, JPS (wie Anm. 16), S. 220, 228.

27 Schocken, Rede (wie Anm. 3), S. 14; Schocken, Amerika (wie Anm. 13), S. 23.

28 Schocken, Bericht (wie Anm. 14), S. 11.

29 Alexander Altmann: Nahum Glatzer. The Man and His Work. In: Judaism 12 (2) (Spring 1963). S. 195–202; Paul Mendes-Flohr: ‚Knowledge as Service?' An Appreciation of Nahum N. Glatzer. In: Jewish Studies 31 (1991). S. 25–46; Michael Fishbane u. Judith Glatzer Wechsler (Hrsg.): The Memoirs of Nahum N. Glatzer. Cincinnati 1997.

Schocken Books veröffentlichte 1946 die ersten Bücher eines Programms, das auf die Prägung durch deutsch-jüdische Bildungsideale und die kulturzionistische Ausrichtung des Verlegers verwies, aber auch auf das Ziel eines kulturell rekonstituierten Kanons traditionellen jüdischen Wissens. Zu den Veröffentlichungen der ersten Verlagsjahre gehörten (neben Kafka) Gershom Scholems Opus magnum *Major Trends in Jewish Mysticism* (1946), das Schockens Verlag zunächst 1941 in Palästina veröffentlicht hatte. Glatzer gab *In Time and Eternity* (1946) heraus, eine Anthologie aus bedeutenden nachbiblischen Texten, die von Maimonides über Jehuda HaLevi bis zu den Memoiren der Glückl von Hameln reichte. Zu den Veröffentlichungen der ersten fünf Jahre gehörten zudem die Memoiren von Bella Chagall, eine Übersetzung von Leo Baecks *Das Wesen des Judentums*, eine Sammlung jiddischer Anekdoten und eine Anthologie jüdischer Volkslieder, *The Zionist Idea* von Joseph Heller (1949), eine erste Auswahl chassidischer Erzählungen von Martin Buber sowie *Days of Awe* von Agnon, eine Anthologie biblischer, rabbinischer und weiterer Texte, die die Bedeutung der Hohen Feiertage erschließen.[30]

Die rund 60 zwischen 1946 und 1950 zu jüdischen Themen veröffentlichten Bücher bildeten ein breites Spektrum aus klassischen Primärtexten, wissenschaftlichen und populären Interpretationen, aus Folklore und Hochkultur, zionistisch gefärbten und der Diaspora verpflichteten Werken, von denen viele Übersetzungen von deutschen und hebräischen Originalen waren und aus Schockens früherem Verlag stammten.

Bücher für die Unschlüssigen in der Moderne: Die *Schocken Library* (1946–1949)

Verschiedene Strömungen des Verlagsprogramms bündelten sich in seinem Herzstück, einer auf einen Kanon zielenden Bücherreihe, dem amerikanischen Pendant zur deutschen *Schocken Bücherei*. Die *Schocken Library* stand in besonderem Maße für Schockens Plan, den deutschen Verlag zu imitieren oder fortzusetzen. Nach kontroversen Diskussionen innerhalb des Verlags, ob das für Amerikaner bis dahin ungewohnte Format einer Bücherreihe Akzeptanz finden würde, legte Salman Schocken sich fest und gründete 1946 die Reihe von schmalen Büchern: fast alle 128 Seiten lang, schön gestaltet und mit $ 1,50 für

---

30 Bella Chagall: Burning Lights. New York 1946; Martin Buber: Tales of the Hasidim. New York 1947; Leo Baeck: The Essence of Judaism. New York 1948; Immanuel Olsvanger (Hrsg.): Royte Pomerantzen. New York 1948; Ruth Rubin (Hrsg.): A Treasury of Jewish Folksongs. New York 1950.

breite Käuferschichten erschwinglich. Wie die deutsche Vorgänger-Reihe war die *Schocken Library* auf 100 Bände angelegt. Aufgrund von wirtschaftlichen Problemen, die später ausgeführt werden, erschienen davon jedoch nur 20 Bände:

1. Language of Faith: Jewish Prayers (1946, hrsg. von Nachum N. Glatzer)
2. Yitzhak Fritz Baer, Galut (1947)
3. The Land of Sheba (1946, hrsg. von Shlomo Dov Goitein)
4. Heinrich Heine, Rabbi of Bacherach (1947)
5. Solomon Maimon, An Autobiography (1947)
6. Elias Bickermann, The Maccabees (1947)
7. Franz Kafka, Parables (1947, zweisprachig deutsch/englisch)
8. Martin Buber, Ten Rungs (1947)
9. S. Y. Agnon, Heart of the Seas (1948)
10. Bernard Lazare, Job's Dungheap: Essays on Jewish Nationalism and Social Revolution (1948)
11. Sholom Aleichem, Inside Kasrilevke (1948)
12. Ferdinand Gregorovius, The Ghetto of Rome (1948)
13. Yitzhak Shenberg, Under the Fig Tree (1948)
14. Roads to Zion: Four Centuries of Travelers' Reports (1948, hrsg. von Kurt Wilhelm)
15. Isaac Babel, Benya Krik, the Gangster (1948)
16. Hammer on the Rock: A Midrash Reader (1948, hrsg. von Nachum N. Glatzer)
17. The First Book of Maccabees (1948)
18. Mendele Mocher Sforim, Travels of Benjamin III (1949)
19. Zohar: The Book of Splendor (1949, hrsg. von Gershom Scholem)
20. Yiddish Proverbs (1949, jiddisch (transliteriert)/englisch)

Die Parallelen zwischen der *Schocken Library* und der *Schocken Bücherei*, aber auch die Prägung des amerikanischen Programms durch das deutsche Programm liegen auf der Hand: Viele der in den USA veröffentlichten Werke und fast alle Autoren waren auch schon in der *Bücherei* vertreten. Die Parallelen und die dahinterstehende Idee einer Fortsetzung des deutschen Verlagsprogramms in den USA mögen aus Schockens Sicht zumindest wirtschaftlich naheliegend gewesen sein. In fast jeder anderen Hinsicht müssen sie aber zunächst unverständlich wirken. Immerhin versuchte er in zwei Kulturräumen, Sprachen und Märkten Bücher für zwei Gemeinschaften zu verlegen, welche sich seit rund 100 Jahren ganz unterschiedlich entwickelt hatten. Und dies, obwohl zwischen der Arbeit des deutschen und des amerikanischen Verlags mit der Schoah und der Gründung des Staates Israel die beiden einschneidendsten Ereignisse der jüdischen Geschichte seit fast 2.000 Jahren stattgefunden hatten. Während die Gründung Israels Salman Schockens Biografie, Ideologie und Verlagsarbeit in offensichtlicher Weise

prägte, bleibt zu klären, wie er mit *Schocken Books* und dem Verlagsprogramm auf den Bruch durch die Schoah reagierte, der ideologische wie praktische Kontinuitäten zunächst in Frage stellte.

Für Schocken jedoch standen die Parallelen und Kontinuitäten seiner verlegerischen Arbeit zwischen dem Schocken Verlag und *Schocken Books* im Vordergrund. Der Verlag betonte die Kontinuität der *Schocken Library* mit dem deutschen Vorläufer auch in seiner Selbstdarstellung. Diese Sichtweise suggerierte einen überzeitlich relevanten Kanon jüdischer Schriften, die für eine Essenz des Judentums stünden, welche existenziell wichtig für moderne Juden sei und ihnen daher in moderner Form zugänglich gemacht werden müsse. Diese Botschaft steckte etwa in der Werbung von 1947 für die *Schocken Library:*

> The Schocken Library series is devoted to Jewish writings of the past and present which are expressive of the great classical traditions of Judaism. The books selected for publication will be central and pivotal works in the great body of Jewish literary production. They will also be short books – works that were in the past, and are today, of concentrated relevance for the thoughtful and the perplexed.[31]

In dieser Mission – geistige Anleitung für die Nachdenklichen, aber auch die Verwirrten – klingt Schockens Diagnose der spirituellen Verkümmerung des amerikanischen Nachkriegsjudentums ebenso an wie die Vorstellung, diese Verkümmerung durch eine Verankerung in der jüdischen Geschichte und eine Auseinandersetzung mit der Tradition heilen zu können. Das angestrebte positive, bewusst bejahte jüdische Selbstverständnis setzte voraus, dass die im Zuge der Moderne zerbrochene Form der Überlieferung und die Erosion der traditionellen sinnstiftenden Identitäten durch neue Formen ersetzt werden mussten, wie auch Martin Buber in seinem Vorwort für die *Schocken Library* deutlich machte. Dieser Einleitungstext wurde 1946 auf Deutsch geschrieben, klingt jedoch, als wäre er 15 Jahre früher für die *Schocken Bücherei* verfasst worden:

> Niemals zuvor in der Geschichte des jüdischen Volkes ist Sammlung so notwendig gewesen wie heute. [... Die Sammlung von Menschen genügt nicht, denn] auch gesammelt werden sie die Lebenssubstanz des Volkes nicht retten und bewahren können, wenn nicht zugleich eine größere innere Sammlung sich vollzieht, Sammlung des zerstreuten jüdischen Geistes, der zerstreuten jüdischen Seele. [...] Das bedeutet, dass die aus der Gegenwart stammenden Kräfte und Antriebe nicht ausreichen, um die Gegenwart zu sichern; Sammlung der ewigen Werte tut not. [...] Wir haben die Jahrtausende hindurch aus der Macht einer unerhört vitalen Überlieferung gelebt, einer Überlieferung, die unmittelbar ins Leben, ins ganze Leben wirkte

---

31 Schocken Reader. New York 1947. Der Ausdruck „perplexed" spielt an auf den englischen Titel von Moses Maimonides' (ca. 1138–1204) Werk *Führer der Unschlüssigen* (orig. arabisch, engl. *Guide for the Perplexed*).

> und in jeder historischen Situation von neuem sich als kraftspendend, als aufbauend, als regenerierend erwies. Diese Vitalität der Überlieferung haben wir eingebüßt; ihrer Wiederbringung für den heutigen Menschen in einer seinem Wesen und seinen Interessen angemessenen Gestalt sollte die Mühe unserer Besten gewidmet sein. [...] Die Forderung der Sammlung als die Forderung der Stunde ist es, wovon die Produktion der Schocken Books und innerhalb ihrer besonders die mit diesem Band beginnende Bücherreihe ausgeht.[32]

Ein transnationaler kultureller Kanon für posttraditionelle Juden?

Die *Schocken Library* wurde beim Erscheinen in der jüdischen Presse als eine Art Kanon jüdischen Wissens wahrgenommen. So schrieb die deutschsprachige Einwanderzeitung *Aufbau* 1953: „Die 20 Bände der ‚Schocken Library' stellen eine in sich geschlossene Sammlung gültiger Zeugnisse jüdischen Lebens und Denkens dar."[33] *Schocken Books* und vor allem die *Schocken Library* wurden insbesondere in der Anfangsphase sehr positiv aufgenommen. „Die Schocken-Bücher sind wieder da", jubelte der *Aufbau* 1947: „Wer die Schocken-Bücherei in Deutschland einst gekannt und geliebt hat, hat Grund zur Freude. Die preiswerten Schocken-Bändchen sind wieder da, genauso geschmackvoll gedruckt und gebunden wie früher. Nur heissen sie nicht mehr Schocken-Bücherei, sondern ‚*The Schocken Library*'."[34]

Der *Aufbau* sprach sicherlich vielen der rund 150.000 Juden aus dem Herzen, die nach 1933 aus dem deutschsprachigen Mitteleuropa in die USA geflohen waren. Die meisten von ihnen lebten im Raum New York. Durch ihre Prägung in der (oberen) Mittelklasse vor der Auswanderung repräsentierten sie sozioökonomisch und kulturell eine Zielgruppe, an der sich Schocken mit seinem Programm in Kontinuität mit dem deutschen Verlag orientierte. Sie schufen in den USA eigene kulturelle Institutionen, die zugleich, wie der 1934 gegründete *Aufbau,* Agenten ihrer Amerikanisierung waren.[35]

---

32 Martin Buber: Verlagsvorwort Schocken Library (29. November 1946). SchA 378. o. S.

33 Anonymus: Der Schocken Verlag. In: Aufbau 19 (9) (27. Februar 1953). S. 8.

34 Anonymus [Autorenkürzel: ck]: Die Schocken-Bücher sind wieder da. In: Aufbau 13 (43) (24. Oktober 1947). S. 10.

35 Hasia Diner: The Jews of the United States, 1654 to 2000. Berkeley 2004. S. 243 – 245. Die Zahl der jüdischen Flüchtlinge, die nach 1933 in die USA kamen, ist schwer zu bestimmen. Vgl. auch Eli Lederhendler: American Jewry. A New History. Cambridge 2016. S. 175 – 176; Richard Breitman u. Alan M. Kraut: American Refugee Policy and European Jewry, 1933 – 1945. Bloomington 1987. S. 9 – 10; Will Schaber (Hrsg.): Aufbau Reconstruction. Dokumente einer Kultur im Exil. Wood-

Über das engere deutsch-jüdische Einwanderer-Milieu hinaus war es vor allem eine Elite aus amerikanisierten säkularen und religiösen Intellektuellen, die die Publikationen von *Schocken Books* begrüßten. *Commentary*, eine der führenden amerikanisch-jüdischen Zeitschriften mit kulturell-intellektuellem Anspruch, brachte Vorabdrucke von Schocken-Büchern. Daneben gab es in *Commentary* überwiegend positive Rezensionen.

Commentary teilte mit den Schocken-Verlagen das Ziel, die jüdische Tradition als kulturelle Ressource nutzbar zu machen.[36] Damit war die Zeitschrift erfolgreich, ebenso wie *Schocken Books* in den Anfangsjahren zwar keine Gewinne erzielte, aber breite Anerkennung erfuhr. Beide bedienten die oben skizzierten Bedürfnisse vieler amerikanischer Juden, die sich auf der Suche nach einer Identität befanden, die breiter und tiefer sein sollte als das suburbane liberale Judentum der 1940er und 1950er Jahre. Es ging um eine Art dritten Weg, zwischen liberalem und orthodoxem Judentum, aber auch zwischen einem säkularen, ethnisch verstandenen und einem enggeführten religiösen Selbstverständnis. Schockens Ansatz war es dabei, eine solche Identität aus einem historischen Bewusstsein und einer kulturell rekonstituierten religiösen Tradition heraus zu ermöglichen. Dazu wollte er wichtige Texte zugänglich machen, in Formen, die sie für moderne, posttraditionelle Juden relevant machten.

Buchstäblich waren diese Formen Taschenbücher, handlich, leicht erhältlich, bezahlbar. Weiterhin gehörten zu den Formen: Editionen, Übersetzungen von Texten, die sonst schwer zugänglich waren. Hinzu kamen im deutschen wie im amerikanischen Programm Geschichtsdarstellungen, die auf ein reflektiertes Verhältnis zur jüdischen Vergangenheit zielten, etwa eine Neuauflage von Heinrich Graetz' *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte* (Band 59, 1936). Der Zugang zur religiösen Tradition sollte nicht nur durch Primärtexte wie die Bibel-Übersetzung von Buber und Rosenzweig, ein Kernprojekt des deutschen Verlags, möglich werden, sondern auch durch Sekundärtexte, die die Tradition erklärten und interpretierten, etwa *Midrashim*, Band 36 (1935) der *Schocken Bücherei*, und als Band 16 (1948) in der *Schocken Library*, in beiden Fällen eine Sammlung

---

stock, NY 1972. Die in Deutschland akkulturierten Zuwanderer der 1930er Jahre unterschieden sich deutlich von den (ultra-)orthodoxen Juden, die vor allem in den 1940er Jahren aus Osteuropa in die USA kamen, wo sie eine separatistische Kultur und Institutionen schufen und die bestehende, modern-akkulturierte Orthodoxie beeinflussten. Vgl. Jeffrey S. Gurock: Orthodox Jews in America. Bloomington 2009. S. 216–225.

36 Zur Geschichte der Zeitschrift siehe Benjamin Balint: Running Commentary. The Contentious Magazine that Transformed the Jewish Left into the Neoconservative Right. New York 2010. Zur spezifischen Rolle in den Nachkriegsjahren siehe Krah, American Jewry (wie Anm. 24), S. 71–95.

ausgewählter Bibelauslegungen mit Einleitungen und Interpretationen.[37] Ein wichtiges Genre waren außerdem Anthologien, die ausgewählte traditionelle Texte kommentierten und interpretierten und damit intellektuell zugänglich und relevant machten. Es ging darum, die Distanz posttraditioneller Juden zur Tradition in Rechnung zu stellen, diese aber auch mit neuen Brücken zu überwinden.

Es war weder im deutschen noch im amerikanischen Kontext einfach oder konfliktfrei, dieses Verhältnis zur Tradition auszubalancieren und Formen zu finden, die die Tradition als Bezugspunkt nahmen, aber nicht absolut setzten. So veröffentlichte Schocken zwar auch Bücher für die rituelle Praxis, doch charakteristisch ist etwa *Der Sabbat* (Band 25 der *Schocken Bücherei*).[38] Es handelt sich dabei nicht um einen *Siddur* oder um praktische Anweisungen für den Feiertag. Vielmehr handelt es sich um Sekundärliteratur, die die Gebete und Riten dokumentiert, erläutert und kommentiert – zwar affirmativ und mit Wärme, aber auch mit Distanz.

Ein weiteres Beispiel aus der Arbeit des New Yorker Verlags kann diese Spannungen illustrieren. So diskutierten Glatzer und Kurt Wilhelm, der von Jerusalem aus im Auftrag von Salman Schocken das New Yorker Verlagsprogramm begleitete, brieflich über das Genre des ersten Bands der *Schocken Library*, eine Anthologie jüdischer Gebete, die Glatzer ausgewählt hatte und die 1946 unter dem Titel *Language of Faith* erschien. In einem Brief warnte Kurt Wilhelm seinen Kollegen davor, die Grenze zwischen Anthologie und Gebetbuch zu verwischen: „Das behandelte Problem ist die Frage, ob nicht [...] ein Missverständnis beim Leser entstehen koennte, als sei es Ihre Intention, ein wirkliches Gebetbuch zu schaffen."[39] Die Transformation im Verständnis jüdischer Texte von einer normativen hin zu einer die Reflexion anregenden oder erbaulichen Funktion war also von Spannungen begleitet, hier sogar innerhalb des Verlags, der für diesen Prozess stand.

---

37 Max Dienemann (Hrsg.): Midraschim der Klage und des Zuspruchs. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Vorwort versehen. Berlin 1935; Nahum N. Glatzer (Hrsg.): Hammer on the Rock. A Short Midrash Reader. New York 1948.

38 Moritz Zabel: Der Sabbat. Sein Abbild im jüdischen Schrifttum, seine Geschichte und seine heutige Gestalt. Berlin 1935.

39 Kurt Wilhelm: Brief an Nahum Glatzer (17. November 1946, Jerusalem). Glatzer Collection and Archives. Vanderbilt University Special Collections. Nashville, TN. Folder V D.1.a. S. 1.

Ideologie im Realitäts-Check: *Schocken Books* als europäischer Import

Diese Schwierigkeiten waren jedoch nicht der entscheidende Faktor für die angedeuteten wirtschaftlichen Probleme des Verlags, die unter anderem die *Schocken Library* auf 20 statt der geplanten 100 Bände begrenzten. Sie lassen sich ablesen an den Verkaufszahlen der Veröffentlichungen. Laut einer Aufstellung im Nachlass von Glatzer stellte *Schocken Books* in den ersten vier Jahren seiner Existenz von den meisten seiner Bücher eine mittlere vierstellige Zahl von Exemplaren her; meist lag die Druckauflage zwischen 3.000 und 7.000 Exemplaren.[40] Die Verkaufszahlen zeigen eine große Schwankungsbreite. Sie reichen von einem Ladenhüter wie *Building Israel* (1949), Essays des zionistischen Aktivisten Arthur Ruppin (67 Exemplare), bis hin zu einem Bestseller wie *Royte Pomerantzen* (1947), jiddischen Erzählungen, mit über 13.000 verkauften Exemplaren. Bei vielen anderen Büchern sind erhebliche nicht verkaufte Lagerbestände verzeichnet. Von den Bänden der *Schocken Library* wurden meist 5.000 Exemplare gedruckt, von denen allerdings im Durchschnitt weniger als 2.000 verkauft wurden. Trotz der ganz überwiegend positiven Rezeption in Rezensionen blieb der Verkaufserfolg damit weit hinter den Erwartungen des Verlages zurück.

Nach der hochproduktiven Anfangsphase geriet *Schocken Books* ins Stocken. Anfang der 1950er Jahre wurde die schwierige Situation des Verlags in der Branche klar erkennbar. 1954 gab *Schocken Books* wichtige Funktionen seiner Verlagsarbeit an den Großverlag *Farrar, Straus & Young* ab und löste damit Spekulationen über eine Übernahme aus. Die Zeitschrift des *American Jewish Congress* analysierte: „Schocken made many errors here – publishing only one volume dealing with American Jewish life in more than five years and sixty books being only one mistake."[41] Die *Schocken Library*, Indikator der Entwicklung, wies zudem kein einziges Buch mit einem direkten thematischen Bezug zu den USA auf. *Schocken Books,* so lautete die Kritik, hatte nur ein mangelndes Verständnis für den amerikanischen Markt, oder vielmehr ein Unverständnis, dass amerikanische Juden keine europäischen Juden waren, und nicht nur Juden, sondern auch Amerikaner.

Glatzer schrieb rückblickend: „[There] were people who considered Schocken Books a predominantly European publishing endeavor, which did not see the

40 Stock and Sales Analysis (o. D). Glatzer Collection and Archives (wie Anm. 39). Folder VI H.1.a., o. S.

41 Anonymus: A Cultural Loss. Congress Weekly (28. Januar 1952). S. 5.

need of adjusting to the American way of life. Some regretted, even resented, the fact that, contrary to the original plans, the firm did not become the publisher of native literary talent.“[42] Glatzer und andere hatten sich bemüht, amerikanische Themen ins Programm zu holen. Warum zunächst all diese Versuche scheiterten, war nicht einem einzelnen Grund geschuldet. Hannah Arendt etwa hatte vergeblich versucht, das literarische Programm zu erweitern, unter anderem um die Werke von T. S. Eliot.[43]

So blieb *Schocken Books* in seiner Anfangsphase ein europäischer Import nach Amerika. Es scheint, dass Schocken und die amerikanisch-jüdische Gemeinschaft bis 1960 nicht wirklich zueinander fanden oder zueinander passten. Dies änderte sich erst in den 1960er Jahren, unter neuem Management und in einem veränderten geistigen Klima. Der Verlag setzte auf Taschenbuch-Nachdrucke von Werken, die anderswo als Hardcover erschienen waren, und fand einen neuen Markt unter der wachsenden Zahl von Studenten der neuen „Jewish Studies“-Programme. Zudem erweiterte der Verlag das Spektrum auch über jüdische Themen hinaus in allgemeinere, aktuelle Bereiche. Ein professionelleres Marketing, der Literatur-Nobelpreis für Schockens langjährigen Starautor Shmuel Yosef Agnon 1966 sowie einige Glücksgriffe und Verkaufserfolge kamen zusammen.[44] Nach dieser Erfolgsphase machten Veränderungen in der Verlagslandschaft das Überleben kleiner, unabhängiger Verlage schwierig. Schocken wurde 1987 von Random House gekauft und ist im Konzern heute ein Imprint mit jüdischen Themen als einem von mehreren Schwerpunkten.

Modernisierung jüdischen Wissens – national oder transnational?

Wenn Schockens verlegerisches Programm für einen Schlüsselprozess jüdischer Modernisierung steht, nämlich für die Übersetzung traditionellen religiösen Wissens in moderne, kulturelle Ausdrucksformen, welche Rolle spielte der transnationale Charakter seiner verlegerischen Arbeit? Was zeigen seine Erfolge

42 Nobert Nachum Glatzer: Herrn Salman Schocken zum achtzigsten Geburtstag (1957). Glatzer Papers. Robert D. Farber University Archives and Special Collections Department. Brandeis University Library. Box 71. Folder Correspondence: Schocken’s 80th Birthday. S. I–VII, hier S. VII.
43 Karper, History of Schocken Books (wie Anm. 1), S. 276. Die Unzufriedenheit über dieses Scheitern und über die Geringschätzung ihrer Rolle in Verhandlungen über die Rechte an Kafkas Werk waren die treibenden Kräfte hinter Arendts Rückzug aus dem Verlag 1948.
44 Karper, History of Schocken Books (wie Anm. 1), S. 277–279.

und Misserfolge bei dem Versuch, einen neuen überzeitlichen, verschiedene Kultur- und Sprachräume transzendierenden jüdischen Kanon einzuführen?

Weder die Parallelen zwischen der geistigen Situation des deutschen Judentums in der Zwischenkriegszeit und jener des amerikanischen Nachkriegsjudentums, noch die transnationalen Verflechtungen zwischen den verschiedenen Schocken-Verlagen können an der Einsicht vorbeiführen: Schockens verlegerisches Programm war, wie er selbst, von einem deutschen oder deutsch-jüdischen Kulturverständnis geprägt. Für Salman Schocken wird dies durch den Bericht illustriert, wie er in der Nacht auf den 6. August 1959 in einem Hotelzimmer in Pontresina starb: Er wurde gefunden, als der Zimmerservice ihm das Frühstück bringen wollte. Angeblich hielt er auf dem Totenbett zwei Bücher in der Hand – Goethes *Faust II* und die Geschichten von Rabbi Nachman von Bratslaw.[45]

Schockens deutsch-jüdisches Kulturverständnis prägte seine Vorstellung eines modernen jüdischen Kanons. Vielleicht verleitete sein Kulturzionismus ihn zusätzlich dazu zu glauben, *ein* solcher Kanon könne in *der* Diaspora *das* Judentum revitalisieren. Es zeigte sich jedoch, dass Schocken mit dieser Vorstellung in den USA nach 1945 zunächst nur wenig Erfolg haben sollte. Auch ein kulturell definierter jüdischer Partikularismus musste sich in Auseinandersetzung mit einer spezifischen Mehrheitskultur definieren. Schockens transnationale Verlagsarbeit trug gleichwohl zur Entstehung neuer Wissenskulturen bei. Sie ist aber auch ein Lehrbeispiel dafür, dass diesen neuen Wissenskulturen die Dimensionen spezifischer Kulturen immer eingeschrieben blieben. Das galt und gilt auch, wenn die Entwicklung von traditionell-religiösem zu kulturellem Wissen, ein charakteristisch modernes Phänomen, die einzelnen Wissenskulturen verband.

45 David, The Patron (wie Anm. 5), S. 401.

Anhang

Autorinnen und Autoren

Dan Diner studierte in Frankfurt am Main Rechts- und Sozialwissenschaften. 1973 Promotion und 1980 Habilitation. Danach unterrichtete er zunächst Moderne Arabische Geschichte in Odense (Dänemark), bevor er 1985 auf den Lehrstuhl für Außereuropäische Geschichte an der Universität Essen berufen wurde. Zusätzlich lehrte er seit 1988 europäische Geschichte an der Universität Tel Aviv und leitete dort von 1994 bis 1999 das Minerva Institut für deutsche Geschichte. Er ist Professor Emeritus für Moderne Geschichte an der Hebräischen Universität zu Jerusalem. Von 1999 bis 2014 war er Direktor des Simon-Dubnow-Instituts für jüdische Geschichte und Kultur sowie Professor an der Universität Leipzig. Er nahm Gastprofessuren und Forschungsaufenthalte u. a. in Wien, Oxford, Princeton, Stanford, Duke, Chicago, Uppsala wahr. Im Rahmen eines European Research Council Advanced Grant (ERC) führte er an der Hebräischen Universität das Projekt „Judging Histories – Experience, Judgement and Representation of World War II in an Age of Globalization" durch. Er steht der Alfred Landecker Foundation vor. Ausgezeichnet wurde Dan Diner u. a. mit dem Ernst-Bloch-Preis der Stadt Ludwigshafen am Rhein (2006) und dem Leipziger Wissenschaftspreis (2015). 2015 wurde ihm die Ehrendoktorwürde durch den Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin verliehen.
Zu seinen Veröffentlichungen zählen: Ein anderer Krieg. Das jüdische Palästina und der Zweite Weltkrieg 1935–1942 (München 2021); Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust (Göttingen 2007, 2020); Aufklärungen. Wege in die Moderne (Stuttgart 2017); Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung (München 1999, 2015); Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt (Berlin 2005, 2015); Zeitenschwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte (München 2010); Rituelle Distanz. Israels deutsche Frage (München 2015). Er ist Herausgeber der im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig erschienenen siebenbändigen Enzyklopädie Jüdischer Geschichte und Kultur (Stuttgart u. Weimar 2011–2017).

Hildegard Frübis studierte Kunstgeschichte und Ethnologie in Tübingen und Bologna. 2005 Habilitation an der Humboldt-Universität Berlin mit einer Studie zum Max Liebermanns Illustrationen zu Heinrich Heines „Rabbi von Bacherach". Seit 2006 Gast- und Vertretungsprofessuren im In- und Ausland, Forschungsstipendium der Gerda Henkel Stiftung 2014/2018, 2015–2017 Lise-Meitner Stelle (FWF Austria) am Centrum für Jüdische Studien, Karl-Franzens-Universität Graz. *Forschungsschwerpunkte:* Kunst der Frühen Neuzeit und der Moderne; Kunst und Kunstdiskurs der Jüdischen Moderne; Gender- und Postcolonial-Studies in den Bildkünsten, „Orientalismen" in Fotografie und Malerei, Fotografie im NS und Holocaust. Jüngste Publikationen: Photographien aus den Lagern des NS-Regimes. Beweissicherung und ästhetische Praxis. Hrsg. von Hildegard Frübis zus. mit Clara Oberle u. Agnieszka Pufelska. Wien [u. a.] 2019; Europe as Transit. Jewish-Displaced Persons Camps and the Photographs of Roman Vishniac. In: Barbara Lange [u. a.] (Hrsg.): Rethinking Postwar Europe. Artistic Production and Discourses of Art in the late 1940s and 1950s. Wien 2019, S. 141–154.

Dorothee Gelhard studierte Slawistik und Romanistik an der FU-Berlin, in Sofia, Krakau und Perugia. Sie habilitierte sich am Peter-Szondi-Institut der Freien Universität Berlin mit einer Arbeit über Emmanuel Levinas. 2001–2002 Gastprofessur am Berliner Peter Szondi-Institut. Seit

https://doi.org/10.1515/9783110772388-012

2002 ist sie Professorin für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Regensburg. Forschungsschwerpunkte: deutsch-jüdische Literatur; Kulturphilosophie (Schwerpunkt: der Cassirer-Warburg-Kreis); Literatur und Religion; Bildtheorie und Tanz. Herausgeberin der Reihe „Pegisha – Begegnung, Jüdische Studien“ bei Peter Lang. Publikationen u. a.: In und mit der Fremde. Über Identität und Diaspora im Ostjudentum. Hrsg. von Dorothee Gelhard. Frankfurt am Main [u. a.] 2005; „Mit dem Gesicht nach vorne gewandt“. Erzählte Tradition in der deutsch-jüdischen Literatur. Wiesbaden 2008; Ist die Kultur erwacht? Walter Benjamin und die Malerei. Wien 2014; Ernst Cassirer und die Literatur. Frankfurt am Main 2018; Jüdische Intellektuelle und die Krise der Kultur. Hrsg. von Dorothee Gelhard. Berlin 2021.

Markus Krah ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der School of Jewish Theology der Universität Potsdam. Am Lehrstuhl für jüdische Religions- und Geistesgeschichte arbeitet er zu Fragen der modernen Entwicklung des Judentums in verschiedenen Kontexten. Sein Forschungsschwerpunkt ist das US-amerikanische Judentum in seiner historischen Verflechtung mit anderen jüdischen Gemeinschaften. Sein erstes Buch, American Jewry and the Re-Invention of the East European Jewish Past (Berlin [u. a.] 2018), beruht auf seiner Dissertation, mit der er am Jewish Theological Seminary (JTS) in New York promoviert wurde. Sein aktuelles Forschungsprojekt ist die Rolle des amerikanisch-jüdischen Verlags „Schocken Books“ in der kulturellen Entwicklung des Judentums in den USA nach 1945. Forschungsaufenthalte dazu führten ihn nach Jerusalem, Nashville (Humboldt-Stipendiat) und Philadelphia (Katz Center for Advanced Judaic Studies). Er hat ein Netzwerk amerikanischer, europäischer und israelischer (Nachwuchs-)Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aufgebaut, die mit transnationalen Ansätzen in der Forschung zum amerikanischen Judentum ein bislang unterentwickeltes methodisches Feld bearbeiten. Zu den Gründen dazu vgl. seinen Aufsatz: Clinging to Borders and Boundaries? The (Sorry) State of Transnational American Jewish Studies. In: American Jewish History 101 (4) (2017). S. 519 – 533. Er ist zudem Herausgeber von PaRDeS, der Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien.

Kerstin von der Krone ist Judaistin und Historikerin und leitet die Hebraica- & Judaica-Sammlung der Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. Zugleich ist sie assoziierte Wissenschaftlerin am Buber-Rosenzweig-Institut für jüdische Geistes- und Kulturgeschichte der Moderne und Gegenwart der Goethe Universität Frankfurt am Main. Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen die moderne (deutsch-)jüdische Geschichte, die Geschichte der Wissenschaft des Judentums, die jüdische Bildungsgeschichte des 19. Jahrhunderts, die Geschichte der jüdischen Presse und Buchkultur. Veröffentlichungen u. a.: Jewish Scholarly Journals in Nazi Germany, 1933 – 1939 (Jewish Press in Nazi Germany. Texts and Research, Bd. 8). Jerusalem: Yad Vashem 2020 (hebräisch); Samuel Adler in New York: Nineteenth-Century Jewish Education in Transatlantic and Translational Perspective. In: F. Isensee, A. Oberdorf u. Töpper (Hrsg.): Transatlantic Encounters in History of Education: Translations and Trajectories from a German-American Perspective. London 2020. S. 135 – 150; The Representation and Creation of Spaces through Print Media: Some Insights from the History of the Jewish Press. In: S. Lässig u. M. Rürup (Hrsg.): Space and Spatiality in Modern German-Jewish History. Oxford u. New York 2017. S. 125 – 139; Wissenschaft in Context: A Research Essay on the Wissenschaft des Judentum (mit Mirjam Thulin). In: The Leo Baeck Institute Yearbook 58 (2013). S. 249 – 280; Wissenschaft in Öffentlichkeit: Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften (Studia Judaica, Bd. 65) Berlin [u. a.] 2012.

Francesca Paolin studierte Fremdsprachwissenschaften und Geschichtswissenschaften an der Universität Ca' Foscari in Venedig und an der Universität degli Studi in Udine. Nach einem Aufbaustudium der Judaistik an der Hochschule für Jüdische Studien wurde sie in Jüdischer Geistes- und Kulturgeschichte an der Martin-Buber-Professur für Jüdische Religionsphilosophie in Frankfurt am Main promoviert. Ihre Interessenschwerpunkte liegen in der jüdischen Geschichte der Moderne in Italien und Deutschland, in der transnationalen Kulturgeschichte und Wissenschaftsgeschichte sowie interreligiösen Berührungspunkten italienisch-jüdischer und christlicher Gelehrter. Sie veröffentlichte u. a. einen Artikel zur deutschen Wissenschaft des Judentums in der *Rassegna Mensile D'Israel:* L'Ottocento e le nuove prospettive dell'interpretazione storiografica: A proposito dell'opera di Leopold Zunz, Isaak Markus Jost e Heinrich Graetz. Sie ist Angehörige der Martin-Buber Professur für Jüdische Religionsphilosophie.

Joachim Schlör wurde 1990 in Tübingen promoviert (Nachts in der großen Stadt: Berlin, Paris und London 1840 – 1930) und habilitierte sich 2003 an der Universität Potsdam (Das Ich der Stadt: Debatten über Judentum und Urbanität, 1822 – 1938). Seit 2006 ist er Professor für moderne jüdisch/nichtjüdische Beziehungsgeschichte an der University of Southampton und Mitglied des Parkes Institute for the Study of Jewish/non-Jewish relations. Er ist Herausgeber der Zeitschrift *Jewish Culture and History* und Mitherausgeber des Online-Journals *Mobile Culture Studies*, im Berliner Neofelis-Verlag ediert er die Reihe „Jüdische Kulturgeschichte in der Moderne". Seine jüngsten Publikationen beruhen auf Briefsammlungen, die sich teilweise noch in Privatbesitz befinden, teilweise bereits an Archive übergeben wurden: „Liesel, it's time for you to leave." Von Heilbronn nach England. Die Flucht der Familie Rosenthal vor der nationalsozialistischen Verfolgung (Heilbronn 2016); „Im Herzen immer ein Berliner". Jüdische Emigranten im Dialog mit ihrer Heimatstadt (Berlin 2021).

Kerstin Schoor ist Literatur- und Kulturwissenschaftlerin, wurde 1989 an der Humboldt-Universität promoviert (Verlagsarbeit im Exil. Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Abteilung des Amsterdamer Allert de Lange Verlages 1933 – 1940. Amsterdam [u. a.] 1992) und habilitierte sich 2009 an der FU-Berlin (Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto. Deutsch-jüdische literarische Kultur in Berlin zwischen 1933 und 1945. Göttingen 2010). Seit 2012 ist sie Inhaberin des Axel Springer-Lehrstuhls für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte, Exil und Migration an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder), seit 2014 Mitglied im Direktorium des Selma Stern Zentrums für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg. Forschungsschwerpunkte: Deutsch-jüdische Literatur im deutschsprachigen, europäischen und außereuropäischen Raum vom ausgehenden 18. bis zum 21. Jahrhundert; Diaspora-, Exil- und Migrationsforschung; Jüdische literarische Kultur im NS-Deutschland; Visualisierung und Virtualisierung von Gedächtnis und Erinnerungen der Diaspora und des Exils; Literatur und Medien. Veröffentlichungen u. a.: The Crisis of Enlightenment: Jewish Discourses on German Cultural Traditions in National Socialist Germany. In: The Leo Baeck Institute Year Book 65 (1) (2020). S. 145 – 164 (https://doi.org/10.1093/leobaeck/ybaa001); Blondzhende Stern. Jüdische Schriftstellerinnen und Schriftsteller aus der Ukraine als Grenzgänger zwischen den Kulturen in Ost und West. Hrsg. und eingeleitet von Kerstin Schoor, Ievgeniia Voloshchuk u. Borys Bigun. Göttingen: 2020; הגרמנית (sofrot ve-sofrim yehudim be-germania ha-natsit: perek nishkah be-toldot ha-sifrut ha-germanit [Jüdische Autorinnen und Autoren im nationalsozialistischen Deutschland: Ein vergessenes Kapitel in den Geschichten deutschsprachiger Literatur], Jerusalem 2019; Jüdisches religionsgeschichtliches Denken in poetischen Texten jüdischer Autoren im nationalsozialistischen Deutschland: Martin

Buber und Gertrud Kolmar. In: Sand in den Schuhen Kommender. Gertrud Kolmars Werk im Dialog. Hrsg. von Chryssoula Kambas u. Marion Brandt. Göttingen 2012. S. 33 – 49.

Werner Treß ist seit 2006 wissenschaftlicher Mitarbeiter und seit 2021 stellvertretender Direktor des Moses Mendelssohn Zentrums für europäisch-jüdische Studien (MMZ) in Potsdam. 2011 Promotion an der Freien Universität Berlin mit der Arbeit *„Wer ist der eigentliche Feind?“ Die Bücherverbrennungen in Deutschland und der Beginn der Literaturindizierungen im Zeitumbruch des Jahres 1933*. 2012 bis 2016 wissenschaftlicher Mitarbeiter (Postdoc) am Selma Stern Zentrum für Jüdische Studien Berlin-Brandenburg sowie dem Institut für Kulturwissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seit 2016 Wissenschaftlicher Koordinator des von der Hans-Böckler-Stiftung geförderten Promotionskollegs „Judentum und Arbeiterbewegung“ im MMZ. Seit 2012 Redaktionsleiter (Editorial Manager) der wissenschaftlichen Schriftenreihe „Europäisch-jüdische Studien“ beim Verlag De Gruyter. Seit 2006 Lehrbeauftragter an der Universität Potsdam, der Humboldt-Universität zu Berlin, der Freien Universität Berlin und der Universität der Bundeswehr München. Sein Habilitationsprojekt befasst sich mit dem Thema: „Deutscher Nationalismus und jüdische Wissenschaftsbewegung im Übergang zur Moderne“.
Publikationen u. a.: Gesetz, Gnade und Ahndung. Das Alte Testament im Widerstreit zwischen akademischem Antijudaismus und Wissenschaft des Judentums. In: Eva Cancik-Kirschbaum u. Thomas L. Gertzen (Hrsg.): Der Babel-Bibel-Streit und die Wissenschaft des Judentums. Münster 2021. S. 207 – 226; Friedlaender – Rieß. Grundlegung zur wissenschaftlichen Biografie einer jüdischen Gelehrten- und Mäzenatenfamilie. In: Christina von Braun (Hrsg.): Was war deutsches Judentum? 1870 – 1933 (Europäisch-Jüdische Studien. Beiträge, Bd. 24). Berlin [u. a.] 2015. S. 180 – 191; Rabbiner und Forscher. Beispiele gelehrten Lebens im Kontext des deutsch-jüdischen Kulturerbes. In: Elke-Vera Kotowski (Hrsg.): Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden. Eine Spurensuche in den Ursprungs-, Transit- und Emigrationsländern (Europäisch-Jüdische Studien. Beiträge, Bd. 9), Berlin [u. a.] 2015. S. 185 – 204; Professoren. Der Lehrkörper und seine Praxis zwischen Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. In: Heinz-Elmar Tenorth u. Charles McClelland (Hrsg.): Geschichte der Universität unter den Linden 1810 – 2010. Bd. 1: Biographie einer Institution. Gründung und Blütezeit der Universität zu Berlin. 1810 – 1918. Berlin 2012. S. 131 – 207.

Liliane Weissberg ist Christopher H. Brown Distinguished Professor in Arts and Science an der University of Pennsylvania. Sie lehrte als Gastprofessorin an vielen Universitäten in den USA, Deutschland, Österreich und der Schweiz und erhielt für ihre wissenschaftlichen Arbeiten zahlreiche Auszeichnungen, unter anderem die amerikanische Guggenheim Fellowship, den deutschen Alexander von Humboldt Forschungspreis und den Berlin Prize der American Academy in Berlin und das Ehrendoktorat der Universität Graz. Weissberg ist Autorin zahlreicher Bücher und Aufsätze zur deutsch-jüdischen Philosophie und Kulturgeschichte. Zu ihren jüngsten Buchpublikation gehören: Münzen, Hände, Noten, Finger: Berliner Hofjuden und die Erfindung einer deutschen Musikkultur (2018); Nachträglich, grundlegend: Der Kommentar als Denkform in der jüdischen Moderne von Hermann Cohen bis Jacques Derrida (mit Andreas Kilcher, 2018); Benjamim Veitel Ephraim: Kaufmann, Schriftsteller, Geheimagent (2021) und Psychoanalysis, Fatherhood, and the Modern Family (2021).

Christian Wiese ist seit 2010 Inhaber der Martin-Buber-Professur für Jüdische Religionsphilosophie und seit 2021 Direktor des Buber-Rosenzweig-Instituts für jüdische Geistes- und Kultur-

geschichte der Moderne und Gegenwart an der Goethe-Universität Frankfurt. Von 2000 bis 2016 war er Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Judaistik an der Universität Erfurt, von 2017 bis 2010 Professor für jüdische Geschichte und Direktor des Centre for German Jewish Studies an der University of Sussex. Gastprofessuren führten ihn an die McGill University in Montreal, das Dartmouth College, Hanover, NH, das Trinity College Dublin, die University of Pennsylvania in Philadelphia und die ETH Zürich. 2017 – 2021 leitete er als akademischer Sprecher den LOEWE-Schwerpunkt „Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten“ in Frankfurt. Seit 2014 ist er Vizepräsident der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft, seit 2018 Präsident der Hermann-Cohen-Gesellschaft. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der modernen jüdischen Geistes- und Kulturgeschichte, der jüdischen Philosophie, der Geschichte des Zionismus, der Geschichte jüdisch-christlicher Beziehungen und der Antisemitismusforschung. Zu seinen Publikationen im Themenspektrum dieses Bandes zählen u. a. die Monografie *Challenging Colonial Discourse: Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhelmine Germany* (Leiden u. Boston 2015), die Sammelbände *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus* (mit Andrea Schatz, Berlin 2005) und *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities – Encounters – Perspectives* (mit Andreas Gotzmann, Leiden u. Boston 2007) sowie die Neuedition von Achad Ha’ams Essayband *Am Scheidewege* (Berlin [u. a.] 2022).

Literaturverzeichnis

Achad Ha'am: Renaissance des Judentums (1902). In: Ders.: Am Scheidewege. Bd. 2. Berlin 1916. S. 105 – 155.
Altmann, Alexander: Nahum N. Glatzer. The Man and His Work. In: Judaism 12 (2) (Spring 1963). S. 195 – 202.
Anonymus: Ueber die Rechte der Menschheit in der bürgerlichen Gesellschaft. In Beziehung auf das bekannte Decret der französischen Nationalversammlung. In: Philosophisches Magazin 3 (4) (1791). S. 377 – 396.
Anonymus: [Rezension] Berlin, b. Frölich: Aufsätze verschiedenen Inhalts. Von Laz. Bendavid. In: Leipziger Jahrbuch der neuesten Literatur 1 (44) (30. September 1800). Sp. 357 – 360.
Anonymus: Vorwort. In: Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judentums 1 (1860). S. v–vii.
Anonymus [Autorenkürzel: ck]: Die Schocken-Bücher sind wieder da. Aufbau 13 (43) (24. Oktober 1947). S. 10.
Anonymus: Der Schocken Verlag. In: Aufbau 19 (9) (27. Februar 1953). S. 8.
Apter-Gabriel, Ruth: The Jewish Art of Solomon Yudovin, 1892 – 1954: From Folk Art to Socialist Realism. Ausstellungskatalog des Israel Museums. Hebräisch und Deutsch. Jerusalem 1991.
Ascher, Saul: Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde. Berlin 1815.
Aub, Joseph: Grundlage zu einem wissenschaftlichen Unterrichte in der mosaischen Religion. Mainz 1865.
Auerbach, Hirsch Benjamin: Torat Emet. Lehrbuch der israelitischen Religion nach den Quellen bearbeitet. Darmstadt 1839.
Auffarth, Franz Benjamin u. Adolf Brüll: An die geehrten Leser! In: Populärwissenschaftliche Monatsblätter zur Belehrung über das Judentum 1 (1881). S. 1 – 3.
Aschheim, Steven E.: German History and German Jewry. Boundaries, Junctions, and Interdependence, in: Leo Baeck Institute Year Book 43 (1998). S. 315 – 323.
Avrutin, Eugene M., Valerii Dymshits, Alexander Ivanov, Alexander Lvov, Harriet Murav u. Alla Sokolova (Hrsg.): Photographing the Jewish Nation. Pictures from S. An-sky's Ethnographic Expeditions. Waltham, MA u. Hanover, NH 2009.
Avrutin, Eugene M. u. Harriet Murav: Introduction. Photographing the Jewish Nation. In: Photographing the Jewish Nation. Pictures from S. An-sky's Ethnographic Expeditions. Hrsg. von Eugene M. Avrutin [u. a.]. Waltham, MA u. Hanover, NH 2009. S. 1 – 26.
Balint, Benjamin: Running Commentary. The Contentious Magazine that Transformed the Jewish Left into the Neoconservative Right. New York 2010.
Banet, Naphtali: Emunath Israel: ein Hülfsbuch zum Unterrichte in der mosaischen Religion. Wien 1824.
Bauer, Ela: The Intellectual and the City. Lvov (Lwów, Lemberg, Lviv) and Yehoshua Ozjasz Thon. In: A Romantic Polish-Jew. Rabbi Ozjasz Thon from Various Perspectives. Hrsg. von Michał Galas u. Shoshana Ronen. Kraków 2015. S. 11 – 26.
Bausinger, Hermann [u. a.] (Hrsg.): Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978 (4. Auflage 1999).
Behr, Alexander: Lehrbuch der mosaischen Religion. München 1826.

https://doi.org/10.1515/9783110772388-013

Ben Chananja. Monatsschrift für jüdische Theologie, dann Wochenblatt für jüdische Theologie (1858 – 1867). Hrsg. von Leopold Löw. Szeged, Ungarn. Zunächst monatlich, dann ab 1861 wöchentlich erschienen.
Bendavid, Lazarus: Ueber die Parallellinien. Schreiben an Herrn Hofrath Karsten. Mit einer Kupfertafel. Berlin 1786.
Bendavid, Lazarus: Versuch einer logischen Auseinandersetzung des mathematischen Unendlichen. Berlin 1789.
Bendavid, Lazarus: Deduction der mathematischen Principien aus Begriffen. In: Philosophisches Magazin 4 (3) (1791). S. 271 – 301; und 4 (4) (1792). S. 406 – 423.
Bendavid, Lazarus: Etwas zur Charakteristick der Juden. Wien 1793.
Bendavid, Lazarus: Versuch über das Vergnügen. 2 Bde. Wien 1794.
Bendavid, Lazarus: Ferdinand und Madame Weber, ein kleiner Roman. In: Österreichische Monatsschrift 2 (2) (April–Juni 1794). (April). S. 71 – 95; und (Mai). S. 120 – 151.
Bendavid, Lazarus: Rede über den Zweck der critischen Philosophie. Gehalten den 15. Dec. 1795. In: Ders.: Vorlesungen über die Critik der practischen Vernunft; nebst einer Rede über den Zweck der critischen Philosophie, und doppeltem Register. Wien 1796.
Bendavid, Lazarus: Leo und Isabelle. In: Ders.: Aufsätze verschiedenen Inhalts. Berlin 1800. S. 105 – 116.
Bendavid, Lazarus: [Selbstbiographie]. In: Bildnisse jetzt lebender Berliner Gelehrten mit ihren Selbstbiographien. Hrsg. von Johann Michael Siegfried (Moses Samuel) Loewe. Zweite Sammlung. Berlin 1806. S. 1 – 72.
Bendavid, Lazarus: Ueber die Religion der Ebräer vor Moses. Berlin 1812.
Bendavid, Lazarus: Zur Berechnung und Geschichte des jüdischen Kalenders. Berlin 1817.
Bendavid, Lazarus: Ueber den Glauben der Juden an einen künftigen Messias (Nach Maimonides und den Kabbalisten). In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1 (2) (1822). S. 197 – 230.
Bendavid, Lazarus: Ueber geschriebenes und mündliches Gesetz. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1 (3) (1823). S. 472 – 500.
Berman, Lila Corwin: Speaking of Jews. Rabbis, Intellectuals, and the Creation of an American Public Identity. Berkeley 2009.
Biale, David: Confession of an Historian of Jewish Culture. Jewish Social Studies 1 (1994). S. 40 – 51.
Biale, David (Hrsg.): Cultures of the Jews: A New History. New York 2002.
Bialik, Chaim N.: Jüdische Wissenschaft in fremder Sprache. Ein Brief an die Herausgeber des „D'wir". In: Der Jude 8 (1924). S. 566 – 574.
Bing, Gertrud: „Letztes Manuskript". In: Dies.: Fragments sur Aby Warburg. Hrsg. von Philippe Despoix u. Martin Treml. Paris 2019. S. 183 – 235.
Borut, Jacob: Vereine für jüdische Geschichte und Literatur at the End of the Nineteenth Century. In: The Leo Baeck Institute Year Book 41 (1) (1996). S. 89 – 114.
Bourel, Dominique: Eine Generation später: Lazarus Bendavid (1762 – 1832). In: Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit. Hrsg. von Michael Albrecht [u. a.]. Tübingen 1994. S. 363 – 380.
Boyarin, Jonathan u. Daniel Boyarin (Hrsg.): Jews and Other Differences: The New Jewish Cultural Studies. Minneapolis 1997.
Brämer, Andreas: Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert. Hildesheim [u. a.] 2000.

Brämer, Andreas: Leistung und Gegenleistung. Zur Geschichte jüdischer Religions- und Elementarlehrer in Preußen 1823/24 bis 1872. Göttingen 2006.
Brann, Marcus: Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars (Fraenckelsche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt. Breslau 1905.
Breitman, Richard u. Alan M. Kraut: American Refugee Policy and European Jewry, 1933–1945. Bloomington 1987.
Brenner, Michael: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000.
Briesen, Detlef: The Debate on the Department Store. From the German Empire to the Federal Republic of Germany. In: Konsum und Gestalt. Leben und Werk von Salman Schocken und Erich Mendelsohn vor 1933 und im Exil. Hrsg. von Antje Borrmann [u. a.]. Berlin 1994. S. 126–139.
Bronner, Simon J.: Jewish Cultural Studies. https://liverpooluniversitypress.co.uk/collections/series-jewish-cultural-studies.
Buber, Martin: Jüdische Wissenschaft. In: Die Welt 5 (41) (1901). S. 1–2; Die Welt 5 (43) (1901). S. 1–2.
Carlebach, Julius (Hrsg.): Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa. Darmstadt 1992.
Carlyle, Thomas: Sartor Resartus. Leben und Meinungen des Herrn Teufelsdröckh. Zürich 1991.
Central Archive for the History of the Jewish People Jerusalem (CAHJP). Archiv des Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes. M1–8a.
Chajes, Zvi Perez: Gedenkrede. In: Dr Blochs Österreichische Wochenschrift 35 (35) (1918). S. 362–363.
Cieri Via, Claudia u. Micol Forti (Hrsg.): Aby Warburg e la cultura italiana. Fra sopravvivenze e prospettive di ricerca. Roma 2009.
Clark, Christopher: Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947. Übersetzt von Richard Barth [u. a.]. Stuttgart 2007.
Cohen, Hermann: Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 48 (1) (1904). S. 2–21.
Cohen, Hermann: Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums. In: Neue Jüdische Monatshefte 2 (1917–1918). S. 254–259.
Cohen, Hermann: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig 1919.
Colombo, Moisé: Sullo studio della storia israelitica. In: L'Educatore Israelita 16 (1868). S. 173–176.
Curiel, Aronne: Movimento intellettuale del Giudaismo contemporaneo. In: Il Corriere Israelitico 7 (1868–1869). S. 123–128.
Dahm, Volker. Das jüdische Buch im Dritten Reich II. Salman Schocken und sein Verlag. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens (1982). Sp. 301–916.
Dahm, Volker: Das jüdische Buch im Dritten Reich. 2., überarb. Aufl. München 1993.
Dahm, Volker: Salman Schocken. In: Der Schocken Verlag/Berlin. Jüdische Selbstbehauptung in Berlin, 1931–1938. Hrsg. von Saskia Schreuder u. Claude Weber. Berlin 1994. S. 15–35.
David, Anthony: The Patron. A Life of Salman Schocken, 1877–1959. New York 2003.
Davidowicz, Klaus S.: Rückführung zum Judentum. Der „jüdische Mensch von heute" und die Tradition. In: Der Schocken Verlag/Berlin. Jüdische Selbstbehauptung in Berlin, 1931–1938. Hrsg. von Saskia Schreuder u. Claude Weber. Berlin 1994. S. 115–125.

Daxelmüller, Christoph: Die deutschsprachige Volkskunde und die Juden. Zur Geschichte und den Folgen einer kulturellen Ausklammerung. In: Zeitschrift für Volkskunde 83 (1987). S. 1–19.
Daxelmüller, Christoph: Hundert Jahre jüdische Volkskunde – Dr. Max (Meïr) Grunwald und die „Gesellschaft für jüdische Volkskunde". In: Ashkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 9 1 (1999). S. 133–143.
Daxelmüller, Christoph: Gesellschaft für jüdische Volkskunde. http://www.dasjuedischehamburg.de/inhalt/gesellschaft-für-jüdische-volkskunde.
Della Torre, Lelio: Prolusione agli studi di teologia rituale e pastorale scienza talmudica e sacra oratoria dell'Istituto convitto rabbinico letta il dì XXIII Novembre MDCCCXXIX. In: Lelio Della Torre: Cinque Discorsi. Padova 1834. S. 43–66.
Della Torre, Lelio: I Salmi volgarizzati sul testo massoretico ed illustrati con argomento e note dal Rabbino Lelio Della Torre, Professore nell'Istituto Convitto Rabbinico, Socio corrispondente dell'I.R. Accademia di scienze, lettere e arti di Padova. Parte prima: Testo, traduzione ed argomenti. Wien 1845.
Deutsch, Nathanael: From Custom Book to Folk Culture: Minhag and the Roots of Jewish Ethnography. In: Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography. Hrsg. von Andreas Kilcher u. Gabriella Safran. Bloomington u. Indianapolis 2016. S. 273–290.
Dienemann, Max (Hrsg.): Midraschim der Klage und des Zuspruchs. Ausgewählt, übersetzt und mit einem Vorwort versehen. Berlin 1935.
Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Bd. 1. Leipzig 1883.
Diner, Dan (Hrsg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. 7 Bde. Stuttgart 2011–2017.
Diner, Hasia: The Jews of the United States, 1654 to 2000. Berkeley 2004.
Dinnerstein, Leonard: Antisemitism in America. New York 1994.
Dobroszycki, Lucjan u. Barbara Kirshenblatt-Gimblett (Hrsg.): Image before My Eyes. A Photographic History of Jewish Life in Poland 1864–1939. New York 1977.
Dogramaci, Burci u. Elizabeth Otto (Hrsg.): Passagen des Exils/Passages of Exile. Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch. Bd. 35. München 2017.
Dohm, Christian Wilhelm von: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. 2 Bde. Berlin 1781–1783.
Edwards, Elisabeth (Hrsg.): Anthropology and Photography 1860–1920. New Haven u. London 1994.
Elbogen, Ismar: Abraham Geiger. 1810–1910. In: Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur 14 (1911). S. 71–83.
Eliav, Mordechai: Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und Emanzipation. Münster 2001.
Eloni, Yehuda: Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914. Stuttgart 1987.
Ephraim, Benjamin Veitel: Varietés. Au Spectateur national. In: Le Spectateur National et le Moderateur (205) (23. Juni 1791). S. 879–880.
Erb, Rainer u. Werner Bergmann: Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860. Berlin 1989.
Erlinghagen, Arnim: Zur Situation der Philosophie in Deutschland um 1800. Kritische und kommentierte Edition eines unveröffentlichten Briefs von Lazarus Bendavid. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 64 (2) (2012). S. 152–175.

Evers, Renate: The Schocken Bücherei in the Collections of the Leo Baeck Institute New York. In: Konsum und Gestalt. Leben und Werk von Salman Schocken und Erich Mendelsohn vor 1933 und im Exil. Hrsg. von Antje Borrmann [u. a.]. Berlin 2016. S. 282 – 302.
Farges, Patrick: Le Muscle et l'Esprit: Le cas des yekkes en Palestine/Israël après 1933. Paris 2020.
Feiner, Shmuel: Haskala – Jüdische Aufklärung: Geschichte einer kulturellen Revolution. Hildesheim 2007.
Feiner, Shmuel [u. a.] (Hrsg.): The Library of the Haskalah. The Creation of a Modern Republic of Letters in Jewish Society in the German-Speaking Sphere. Tel Aviv 2014.
Fichtner, Paula Sutter: The Habsburgs. Dynasty, Culture and Politics. London 2014.
Fishbane, Michael u. Judith Glatzer Wechsler (Hrsg.): The Memoirs of Nahum N. Glatzer. Cincinnati 1997.
Formstecher, Salomon: Religion des Geistes, eine wissenschaftliche Darstellung des Judenthums nach seinem Charakter, Entwicklungsgange und Begriffe in der Menschheit. Frankfurt am Main 1841.
Formstecher, Salomon: Torat Moshe, mosaische Religionslehre für die israelitische Religionsschule dargestellt. Giessen 1860.
Fraenkel, Josef: Moritz Güdemann and Theodor Herzl. In: Leo Baeck Institute Year Book 11 (1966). S. 67 – 82.
Fries, Jakob Friedrich: Ueber die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden. Heidelberg 1816.
Galas, Michał: Ozjasz (Jehoschua) Thon (1870 – 1936) – Prediger und Rabbiner in Krakau (Eine Erinnerung anlässlich seines 75. Todestages). In: Judaica 67 (2011). S. 311 – 320.
Galas, Michał u. Shoshana Ronen (Hrsg.): A Romantic Polish-Jew. Rabbi Ozjasz Thon from Various Perspectives. Kraków 2015.
Gans, Eduard: Halbjähriger Bericht, im Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (am 28. April 1822) abgestattet. Hamburg 1822.
Gans, Eduard: Rede bei der Wiedereröffnung der Sitzungen des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden. Gehalten (Berlin, den 28. October 1821). Hamburg 1822.
Gans, Eduard: Vorlesungen über die Geschichte der Juden im Norden von Europa und in den slavischen Ländern. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1 (1) (1822). S. 95 – 113.
Geiger, Abraham: Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie (1849). In: Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften. Hrsg. von Ludwig Geiger. Bd. 2. Berlin 1875. S. 1 – 32.
Geiger, Abraham an Samuel David Luzzatto (10. Juli 1849, Padua). Centro bibliografico Tullia Zevi, Rom, 2975.
Geiger, Abraham an Samuel David Luzzatto (21. August 1849, Padua). Centro bibliografico Tullia Zevi, Rom, 2976.
Geiger, Abraham an Samuel David Luzzatto (12. Februar 1850, Padua). Centro bibliografico Tullia Zevi, Rom, 2969.
Geiger, Abraham an Samuel David Luzzatto (8. Juni 1852, Padua). Centro bibliografico Tullia Zevi, Rom, 2968.
Geiger, Ludwig: Bendavid. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 2. Leipzig 1875. S. 318 – 320.
Gennep, Arnold van: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt am Main 2005.

Ginzburg, Carlo: Da A. Warburg a E. H. Gombrich. Note su un problema di metodo. In: Ders.: Miti, emblemi, spie. Torino 1986. S. 29 – 106.
Glatzer, Nahum: Franz Rosenzweig: His Life and Thought. Philadelphia 1953.
Glatzer, Nahum N. (Hrsg.): Leopold Zunz. Jude – Deutscher – Europäer. Ein jüdisches Gelehrtenschicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde. Tübingen 1964.
Glenn, Susan A. The Jewish Cold War. Anxiety and Identity in the Aftermath of the Holocaust. Ann Arbor 2015.
Goldmann, Felix: Zionismus oder Liberalismus, Atheismus oder Religion. Frankfurt am Main 1911.
Gombrich, Ernst H.: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie. Frankfurt am Main 1981.
Goren, Arthur: A Golden Decade for American Jews. 1945 – 1955. In: A New Jewry? America Since the Second World War. Hrsg. von Peter Y. Medding (Studies in Contemporary Jewry, Bd. 8). New York 1993. S. 3 – 20.
Graetz, Heinrich: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. 11: Vom Beginn der Mendelssohn'schen Zeit bis in die neueste Zeit (1848). Leipzig 1870.
Graetz, Heinrich: Volkstümliche Geschichte der Juden. Leipzig 1888.
Graupe, Heinz Mosche: Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650 – 1942. Hamburg 1977.
Gregory, Derek: Geographical Imaginations. Oxford 1994.
Greiner, Bernhard: Die Juden in der Geschichte. Heinrich Graetz und Hermann Cohen in der Schocken Bücherei. In: Konsum und Gestalt. Leben und Werk von Salman Schocken und Erich Mendelsohn vor 1933 und im Exil. Hrsg. von Antje Borrmann [u. a.]. Berlin 1994. S. 249 – 258.
Grill, Tobias: Der Westen im Osten. Deutsches Judentum und jüdische Bildungsreform in Osteuropa (1783 – 1939). Göttingen 2013.
Grözinger, Karl Erich: Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik. Bd. 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert. Frankfurt am Main 2009.
Güdemann, Moritz: Nationaljudenthum. Leipzig u. Wien 1897.
Güdemann, Moritz: Jüdische Apologetik. Glogau 1906.
Güdemann, Moritz: Aus meinem Leben, 1899 – 1918. Typoskript, Leo Baeck Institute, LBI Berlin Collections, LBIJMB MM 30.
Gurock, Jeffrey S.: Orthodox Jews in America. Bloomington 2009.
Habe, Hans: Erfahrungen. Olten 1973.
HaCohen, Ran: Reclaiming the Hebrew Bible. German-Jewish Reception of Biblical Criticism. Berlin u. New York 2010.
Hambrock, Matthias: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Zum Stellenwert geschichtlicher Literatur im Schocken Verlag. In: Der Schocken Verlag/Berlin. Jüdische Selbstbehauptung in Berlin, 1931 – 1938. Hrsg. von Saskia Schreuder u. Claude Weber. Berlin 1994. S. 129 – 146.
Handy, Robert T.: The American Religious Depression, 1925 – 1935. In: Church History 29 (1) (1960). S. 3 – 16.
Harris, Jay M.: How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism. Albany, NY 1995.
Hasselhoff, Görge K. (Hrsg.): Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums. Berlin u. New York 2010.

Heine, Heinrich: Ludwig Marcus – Denkworte. In: Ders.: Vermischte Schriften. Bd. 1. Hamburg 1854. S. 291 – 322.
Henry, Patrick: „And I Don't Care What It Is": The Tradition-History of a Civil Religion-Proof Text. In: Journal of the American Academy of Religion 49 (1) (1981). S. 35 – 49.
Herberg, Will: Protestant – Catholic – Jew. An Essay in American Religious Sociology. Chicago 1983 (1. Aufl. New York 1955).
Hertz, Deborah: Die jüdischen Salons im alten Berlin. Übersetzt von Gabriele Neumann-Kloth. Frankfurt am Main 1991.
Herxheimer, Salomon: Yesode ha-Torah : Israelitische Glaubens- und Pflichtenlehre für Schule und Haus. Hannoversch-Münden 1831.
Herzl, Theodor: Dr. Güdemann's „Nationaljudenthum". In: Dr. Blochs Österreichische Wochenschrift 14 (17) (1897). S. 345 – 347.
Herzl, Theodor: Protestrabbiner. In: Die Welt 1 (7) (1897). S. 1 – 2.
Herzl, Theodor: Tagebücher. 1895 – 1904. Bd. 1. Berlin 1922.
Herzog, Marvin (Hrsg.): The Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry. I: Historical and Theoretical Foundations (Tübingen 1992), II: Research Tool. (Tübingen 1993), III: The Eastern Yiddish – Western Yiddish Continuum (Berlin, New York 2000).
Heschel, Susannah: Jewish Studies as Counterhistory. In: Insider/Outsider: American Jews and Multi-Culturalism. Hrsg. von David Biale [u. a.] Berkeley, CA [u. a.] 1998. S. 101 – 115.
Heß, Michael: Freimüthige Prüfung der Schrift des Herrn Professor Rühs, über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Frankfurt am Main 1816.
Heyde, Jürgen: Ghetto and Emancipation. Reflections on Jewish Identity in the Early Works of Ozjasz Thon. In: A Romantic Polish-Jew. Rabbi Ozjasz Thon from Various Perspectives. Hrsg. von Michał Galas u. Shoshana Ronen. Kraków 2015. S. 47 – 59.
Hildebrandt, Dieter: Pianoforte oder Der Roman des Klaviers im 19. Jahrhundert. München 1985.
Hildesheimer, Meir: Religious Education in Response to Changing Times Congregation Adass-Isroel Religious School in Berlin. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 60 (2) (2008). S. 111 – 130.
Himmelmann, Beatrix: Kants Begriff des Glücks. Berlin 2003.
Hirsch, Samson Raphael: Religionsunterricht. In: Jeschurun 1 (5) (1854 – 1855). S. 254 – 270.
Hirsch, Samuel: Die Religionsphilosophie der Juden oder das Prinzip der Religionsanschauung und sein Verhältnis zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie. Leipzig 1842.
Hirsch, Samuel: Systematischer Katechismus der israelitischen Religion. Luxemburg 1856.
Hollander, Dana: Love-of-Neighbor and Ethics of Law in the Philosophy of Hermann Cohen. In: German-Jewish Thought between Religion and Politics. Festschrift in Honor of Paul Mendes-Flohr on the Occasion of his Seventieth Birthday. Hrsg. von Christian Wiese u. Martina Urban. Berlin 2012. S. 83 – 113.
Hollander, Nella: Yehoshua Thon. Preacher, Thinker, Politician. Montevideo 1966.
Holtzman, Avner: „The Young Writers" Legend – Yehoshua Thon and the Formation of a Hebrew Literary Revolution: In: A Romantic Polish-Jew. Rabbi Ozjasz Thon from Various Perspectives. Hrsg. von Michał Galas u. Shoshana Ronen. Kraków 2015. S. 61 – 71.
Hyman, Paula: The Jews of Modern France. Berkeley 1998.
Jaeger, Achim u. Beate Wunsch: Zion und „Zionismus". Die deutsch-jüdische Presse und der Erste Basler Zionistenkongress. In: Achim Jaeger [u. a.]: Positionierung und

Selbstbehauptung. Debatten über den Ersten Zionistenkongreß, die „Ostjudenfrage“ und den Ersten Weltkrieg in der deutsch-jüdischen Presse. Tübingen 2003. S. 1–66.
Jeggle, Utz [u. a.] (Hrsg.): Nationalsozialismus im Landkreis Tübingen. Eine Heimatkunde. Tübingen 1988.
Jeggle, Utz: Judendörfer in Württemberg (zuerst 1969; neue Auflage, mit einem Nachwort von Monika Richarz). Tübingen 1999.
Jellinek, Adolf: I Salmi volgarizzati sul testo masoretico ed illustrati con argomenti e note dal Rabbino Lelio Della Torre, Professore nell'Istituto Convitto Rabbinico etc. Parte I: Testo, traduzione ed argomenti. Wien, 1845. 8. v. Schmidt und Busch. (S. 262.). In: Literaturblatt des Orients 7 (9) (26. Februar 1846). S. 135 f.
Jost, Isaak Markus: Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes. Bd. 2. Berlin 1832.
Jüdische Nationalbibliothek Jerusalem, Nachlass Zunz, A1: Briefe von Philosophen und Philologen an Bendavid.
Jüdische Nationalbibliothek Jerusalem, Nachlass Zunz, A11: Kolleghefte, Notizen.
Jüdische Nationalbibliothek Jerusalem, Nachlass Zunz, A12: gebundenes handschriftliches Buch.
Justnik, Herbert: „Volkstypen“ – Kategorisierendes Sehen und bestimmende Bilder. In: Visualisierte Minderheiten. Probleme und Möglichkeiten der musealen Präsentation von ethnischen bzw. nationalen Minderheiten. Hrsg. von Petr Lozoviuk. Dresden 2012. S. 109–136.
Justnik, Herbert (Hrsg.): Gestellt. Fotografie als Werkzeug in der Habsburgermonarchie. Ausstellungskatalog Österreichisches Museum für Volkskunde Wien. Wien 2014.
Kahn, Léon: Les Juifs de Paris au dix-huitième siècle: d'après les archives de la lieutenance générale de police à la Bastille. Paris 1894.
Kahn, Léon: Les Juifs de Paris pendant la révolution. Paris 1898.
Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten. In: Ders.: Werke. Hrsg. von Rolf Toman. Bd. 6. Köln 1995.
Kantsedikas, Aleksandr S., Irina Sergeeva u. Ljudmila N. Ležneva (Hrsg.): The Jewish Artistic Heritage Album by Semyon An-sky. Russisch und Englisch. Moscow 2001.
Karniel, Josef: Die Toleranzpolitik Kaiser Joseph II. Gerlingen 1986.
Karper, Altie: A History of Schocken Books in America, 1945–2013. In: Konsum und Gestalt. Leben und Werk von Salman Schocken und Erich Mendelsohn vor 1933 und im Exil. Hrsg. von Antje Borrmann [u. a.]. Berlin 1994. S. 271–281.
Kategorie: Hochschullehrer (Universität Wien). https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Faculty_of_the_University_of_Vienna.
Katz, Jacob: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft: jüdische Emanzipation 1770–1870. Frankfurt am Main 1986.
Katz, Jacob: Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819. Berlin 1994.
Katzenstein, H. Jacob: Salman Schocken. In: Encyclopaedia Judaica. 2. Aufl. Hrsg. von Michael Berenbaum u. Fred Skolnik. Bd. 18. Detroit 2007. S. 154–155.
Keuck, Thekla: Hofjuden und Kulturbürger: Die Geschichte der Familie Itzig in Berlin (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, Bd. 12). Göttingen 2011.
Kilcher, Andreas u. Gabriella Safran (Hrsg.): Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography. Bloomington 2016.

Kind, Frank: Zionismus als Utopie. Moritz Güdemanns Stellung zum „Nationaljudentum“. In: Antisemitismus – Zionismus – Antizionismus 1850–1940. Hrsg. von Renate Heuer u. Ralph-Rainer Wuthenow. Frankfurt am Main u. New York 1997. S. 198–209.
Kirchhoff, Markus: Häuser des Buches. Bilder jüdischer Bibliotheken. Leipzig 2002.
Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: Folklore, Ethnography, and Anthropology. http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Folklore_Ethnography_and_Anthropology.
Kleinschmidt, Harold: Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung. Göttingen 2002.
Kloss, Moritz: Katechismus der Turnkunst. Leipzig 1879.
Koltun-Fromm, Ken: Abraham Geiger's Liberal Judaism. Personal Meaning and Religious Authority. Bloomington, IN 2006.
Krah, Markus: Further Forward through the Past. Postwar American Jews Reconfigure the East European Tradition in Cultural Terms. In: Shofar 4 (2017). S. 111–131.
Krah, Markus: American Jewry and the Re-Invention of the East European Jewish Past. Berlin 2018.
Krieger, Karsten (Bearb.): Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition. 2 Bde. München 2003.
Krone, Kerstin von der: Wissenschaft in Öffentlichkeit: Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften. Berlin 2012.
Krupnik, Igor I.: Jewish Holdings of the Leningrad Ethnographic Museum. In: Soviet Jewish Affairs 19 (1) (1989). S. 35–48.
Leibetseder, Mathis: [Rezension zu] H. Kleinschmidt: Menschen in Bewegung. https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-4550.
Lerner, Paul: Kaufhaus Schocken and the Jewish Question. Zionism, Architecture, and Modern Commercial Culture. In: Konsum und Gestalt. Leben und Werk von Salman Schocken und Erich Mendelsohn vor 1933 und im Exil. Hrsg. von Antje Borrmann [u. a.]. Berlin 1994. S. 152–166.
Lerner, Paul [u. a.]: Jewish Studies Meets Cultural Studies: New Approaches to the German-Jewish Past, a Roundtable with an Introduction by Paul Lerner and Articles by Darcy Buerkle, Leora Auslander, Lisa Silverman and Na'ama Rokem. In: Journal of Modern Jewish Studies 8 1 (2009). S. 41–120.
Lerner, Paul: The Consuming Temple. Jews, Department Stores, and the Consumer Revolution in Germany, 1880–1940. Ithaca 2015.
Livneh-Freudenthal, Rachel: Der „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ (1819–1824) zwischen Staatskonformismus und Staatskritik. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 20 (1991). S. 103–125.
Livneh-Freudenthal, Rachel: The Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (1819–1824): Seeking a New Concept of Judaism. (Diss.) Tel Aviv 1996.
Lohmann, Ingrid [u. a.] (Hrsg.): Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform: Analysen zum späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Münster 2002.
Löw, Leopold: Die Klage über Indifferentismus. In: Ben Chananja 1 1 (1858). S. 3–10.
Löw, Leopold: Literarische Anzeigen. Elementi del caldeo biblico e del dialetto talmudico babilonese, di Samuel David Luzzatto da Trieste, Professore nell'Istituto Rabbinico di Padova, socio dell'I.R. Accademia di Padova. In: Ben Chananja 9 36 (1866). S. 639 f.

Lukin, Benjamin: An Academy where Folklore Will Be Studied. An-sky and the Jewish Museum. In: The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century. Hrsg. von Gabriella Safran u. Steven J. Zipperstein. Stanford 2006. S. 281–306.

Lutz, Edith: Der „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ und sein Mitglied Heinrich Heine. Stuttgart 1997.

Luzzatto, Samuel David: Lezioni di teologia morale israelitica. In: Rivista israelitica di Parma 1 (1845–1846). Heft 6–7 (Juni–Juli 1846). S. 329–349; Heft 8 (August 1846). S. 473–490.

Luzzatto, Samuel David: Annunzio tipografico. Il profeta Isaia, volgarizzato e commentato ad uso degli Israeliti da S. D. Luzzatto. In: L'Educatore Israelita 3. Padova 1855. S. 242–244.

Luzzatto, Samuel David: Lezioni di teologia morale israelitica. Padova 1862.

Luzzatto, Samuel David: Lezioni di teologia dogmatica israelitica. Padova 1863.

Luzzatto, Samuel David: Introduzione critica ed ermeneutica scritta nell'anno 1829 ad uso degli alunni dell'istituto convitto rabbinico di Padova. Padova 1870.

Luzzatto, Samuel David: Epistolario italiano francese latino di Samuel David Luzzatto da Trieste. Pubblicato dai suoi figli. Padova 1890.

Mahrer, Stefanie. „Much More than just another Private Collection“. The Schocken Library and its Rescue from Nazi Germany in 1935. In: Naharaim 9 (1–2) (2015). S. 4–24.

Mahrer, Stefanie: A Microcosm of Jewish Culture. The Schocken Library Series. In: New Types: Three Pioneers of Hebrew Graphic Design. Hrsg. von Ada Wardi. Jerusalem 2016. S. 109–128.

Mahrer, Stefanie: Salman Schocken. Topographien eines Lebens. Berlin 2021.

Maimon, Salomon: Lebensgeschichte [in zwei Teilen: 1792/1793]. Hrsg. von Karl Philipp Moritz. In: Salomon Maimon: Gesammelte Werke. Hrsg. von Valerio Verra. Bd. 1. Hildesheim [u. a.] 1980.

Marty, Martin E.: Modern American Religion. Bd. 2: The Noise of Conflict, 1919–1941. Chicago 1991.

Marty, Martin E.: Modern American Religion. Bd. 3: Under God Indivisible, 1941–1960. Chicago 1996.

Massias, Nicolas: Le Prisonnier en Espagne, ou Coup d'œuil philosophique et sentimental sur les Provinces de Catalogne et de Grenade. Paris vi (1798).

Massias, Nicolas: Der Gefangene in Spanien, oder Blicke auf Catalonien und Granada. Aus dem Französischen. Zürich 1799.

Matheis, Manfred: Signaturen des Verschwindens. Das Bild des Philosophen in Literatur und Philosophie um 1800. Würzburg 1997.

Maybaum, Siegmund: Aus dem Leben Leopold Zunz'. In: Zwölfter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Berlin 1894. S. 1–63.

Melamed, Abraham: Maimonides' Thirteen Principles. From Elite to Popular Culture. In: The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought. Hrsg. von James T. Robinson. Leiden 2009. S. 171–190.

Melzer, Emanuel: Between Politics and Spirituality. The Case of Dr Ozjasz Thon, Reform Rabbi of Kraków. In: Polin. Studies in Polish Jewry 23 (2011). S. 261–268.

Mendelssohn, Moses: Ueber die Empfindungen [1755, redigierte Fassung 1761]. In: Ders.: Sämmtliche Werke. Ausgabe in einem Band als National-Denkmal. Hrsg. von Michael Schmidl's sel. Witwe und Jg. [Ignaz] Klang. Wien 1838.

Mendes-Flohr, Paul: Franz Rosenzweig and the Crisis of Historicism. In: Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity. Hrsg. von Paul Mendes-Flohr. Detroit 1991. S. 311–337.
Mendes-Flohr, Paul: ‚Knowledge as Service?' An Appreciation of Nahum N. Glatzer. In: Jewish Studies 31 (1991). S. 25–46.
Mendes-Flohr, Paul, Rachel Livneh-Freudenthal u. Guy Miron (Hrsg.): Jewish Historiography between Past and Future. 200 Years of Wissenschaft des Judentums. Berlin [u. a.] 2019.
Meyer, Michael A.: Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany 1749–1824. Detroit 1967.
Mittheilungen des DIGB Nr. 11 (Dezember 1883). S. 18–19.
Moses, Siegfried: Salman Schocken. His Economic and Zionist Activities. In: Leo Baeck Institute Year Book 5 (1960). S. 73–104.
Mundt, Theodor: Katechismus der Politik: Darstellung und Erörterung der wichtigsten politischen Fragen und Staatsverfassungen. Dem deutschen Volke gewidmet. Berlin 1848.
Musner, Lutz u. Gotthard Wunberg: Kulturwissenschaft/en – eine Momentaufnahme. In: Beiträge zur historischen Sozialkunde. Sondernummer 1999: Kulturwissenschaften. Wien 1999, S. 4–6.
Myers, David N.: The Fall and Rise of Jewish Historicism: The Evolution of the Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1919–1934). In: Hebrew Union College Annual 73 (1992). S. 107–144.
Nassehi, Armin u. Klaus Krämer: Heimat-Debatte: „Misslungene Symbolpolitik". Armin Nassehi im DW-Interview. April 2018. https://www.alumniportal-deutschland.org/deutschland/kultur/heimat-deutschland-armin-nassehi/.
National Library of Israel Jerusalem (NLI). Marcus Brann Archive. Arc. Ms. Var. 208/1139.
Neumann, Michael u. Marcus Twellmann: Dorfgeschichten. Anthropologie und Weltliteratur. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 88 (1) (2014). S. 22–45.
Nirenberg, David: Antijudaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. München 2015.
Nordau, Max: Ein Tempelstreit. In: Die Welt 1 (2) (1897) (11. Juni 1897). S. 1–4.
Petzholdt, Julius: Katechismus der Bibliothekenlehre. Anleitung zur Einrichtung und Verwaltung von Bibliotheken. Leipzig 1877.
Plessner, Salomon: Dat moseh we-Yehûdit oder Jüdisch-Mosaischer Religionsunterricht für die israelitische Jugend. Berlin 1838.
Pollock, Benjamin: Franz Rosenzweig's Conversions: World Denial and World Redemption. Bloomington 2014.
Polonsky, Anthony: Introduction: The Shtetl. Myth and Reality. In: The Shtetl. Myth and Reality. Hrsg. von Anthony Polonsky (Polin. Studies in Polish Jewry, Bd. 17). Oxford 2004. S. 3–24.
Pontremoli, Esdra: Al Sig. Moisé Colombo. In: L'Educatore Israelita 16 (1868). S. 197–201.
Poppel, Stephen: Salman Schocken and the Schocken Verlag. In: Leo Baeck Institute Year Book 17 (1972). S. 93–113.
Prell, Riv-Ellen: Community and the Discourse of Elegy. The Postwar Suburban Debate. In: Imagining the American Jewish Community. Hrsg. von Jack Wertheimer. Hanover, NH 2007. S. 67–90.

Prell, Riv-Ellen: Triumph, Accommodation, and Resistance. American Jewish Life from the End of World War II to the Six-Day War. In: The Columbia History of Jews and Judaism in America. Hrsg. von Marc Lee Raphael. New York 2008. S. 114 – 142.
Rahmer, Moritz: Zum vierundzwanzigsten Jahrgange. In: Jüdisches Literaturblatt 25 (1900). S. 1 – 2.
Rappel, Dov: Bibliography of Jewish Textbooks (1488 – 1918). Tel Aviv 1995.
Rautenberg, Viola: Migration und Marginalität. Geschlecht als strukturelle Kategorie in der deutsch-jüdischen Einwanderung nach Palästina/Eretz Israel in den 1930er Jahren. Internationales Jahrbuch Exilforschung 36 (2018). S. 105 – 117.
Reggio, Isaak Samuel: Il libro d'Isaia versione poetica fatta sull'originale testo ebraico, da Isacco Reggio, già professore d'umanità nell'imp. reg. ginnasio di Gorizia. Udine 1831.
Reissner, Hanns Günther: Der Berliner „Wissenschaftszirkel" (1816/17) – Jean Pauls Einfluß auf den Stil von Leopold Zunz. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 6 (22) (1963). S. 101 – 112.
Reissner, Hanns Günther: Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz. Tübingen 1965.
Ring, Olga: Lazarus Bendavid – Teaching Kant's Philosophy in Vienna. In: Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe. Hrsg. von Violetta L. Waibel [u. a.]. Göttingen 2015. S. 47 – 50, 533 – 544.
Roemer, Nils: Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith. Madison 2005.
Roemer, Nils: German Jewish Reading Cultures, 1815 – 1933. In: Aschkenas 18 – 19 (1) (2008). S. 9 – 23.
Rohrer, Joseph: Bemerkungen auf einer Reise von der Türkischen Gränze über die Bukowina, Ost- und Westgalizien, Schlesien und Mähren nach Wien. Wien 1804.
Rohrer, Joseph: Versuch über die jüdischen Bewohner der Österreichischen Monarchie. Wien 1804.
Rösch, Perdita: Aby Warburg. Paderborn 2010.
Rozenblit, Marsha L.: Jewish Identity and the Modern Rabbi. The Case of Isak Noa Mannheimer, Adolf Jellinek and Moritz Güdemann in Nineteenth-Century Vienna. In: Leo Baeck Institute Year Book 35 (1990). S. 103 – 131.
Rosenkranz, Karl: Geschichte der Kant'schen Philosophie (1840). Hrsg. von Steffen Dietzsch. Berlin 1987.
Rosenzweig, Franz: Zeit ists … Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks. An Hermann Cohen. München 1918. – Eine gekürzte Fassung des offenen Briefes erschien in: Neue Jüdische Monatshefte 2 (1917 – 1918). S. 133 – 135.
Rühs, Friedrich: Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. 2., verbesserter und erweiterter Abdruck. Mit einem Anhange über die Geschichte der Juden in Spanien. Berlin 1816. Erstfassung 1815 unter leicht abweichendem Titel: Ueber die Ansprüche der Juden auf das deutsche Bürgerrecht. In: Zeitschrift für die neueste Geschichte, die Staaten- und Völkerkunde 3 (1815). S. 129 – 161.
Sabel, Johannes: Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas. Tübingen 2010.
Sahl, Hans: Memoiren eines Moralisten. Darmstadt u. Neuwied 1991.
Sarna, Jonathan D.: JPS. The Americanization of Jewish Culture, 1889 – 1989. A Centennial History of the Jewish Publication Society. Philadelphia 1989.
Sarna, Jonathan: American Judaism. A History. New Haven 2004.

Sarna, Jonathan: Two Ambitious Goals: American Jewish Publishing in the United States. In: A History of the Book in America. Bd. 4: Print in Motion. The Expansion of Publishing and Reading in the United States, 1880 – 1940. Hrsg. von Carl F. Kaestle u. Janice A. Radway. Chapel Hill 2009. S. 376 – 391.

Sauer, Werner: Bendavids Wiener Kantvorlesungen. In: Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie. Hrsg. von Werner Sauer. Amsterdam 1982. S. 191 – 205.

Saxl, Fritz: Die Ausdrucksgebärden der bildenden Kunst. In: Gebärde, Form, Ausdruck. Fritz Saxl. Zwei Untersuchungen. Hrsg. von Pablo Schneider. Zürich 2012. S. 95 – 107.

Schaber, Will (Hrsg.): Aufbau Reconstruction. Dokumente einer Kultur im Exil. Woodstock, NY 1972.

Schäfer, Peter u. Klaus Herrmann: Judaistik an der Freien Universität Berlin. In: Religionswissenschaft, Judaistik, Islamwissenschaft und Neuere Philologien an der Freien Universität Berlin. Hrsg. von Karol Kubicki u. Siegward Lönnendonker (Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte der Freien Universität Berlin). Göttingen 2012. S. 53 – 74.

Schatz, Christine: „Angewandte Volkskunde". Die „Gesellschaft für jüdische Volkskunde" in Hamburg. In: Vokus. Volkskundlich-Kulturwissenschaftliche Schriften 14 (2004), S. 121 – 134.

Schenker, Anatol: Der Schocken Verlag in Berlin. In: Konsum und Gestalt. Leben und Werk von Salman Schocken und Erich Mendelsohn vor 1933 und im Exil. Hrsg. von Antje Borrmann [u. a.]. Berlin 1994. S. 222 – 234.

Schine, Robert S.: Jewish Thought Adrift. Max Wiener 1882 – 1950. Atlanta, GA 1992.

Schlör, Joachim: „Das Land ‚hier', das Land ‚dort': Gedanken über die Rückkehr". In: Yakinton. Mitteilungsblatt der Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft (Sept. 2008, Rosh Hashana 5769). S. 21 – 26.

Schlör, Joachim: Jewish Cultural Studies – eine neue Heimat für die jüdische Volkskunde? In: Ist das jüdisch? Jüdische Volkskunde im historischen Kontext. Beiträge der Tagung des Instituts für jüdische Geschichte Österreichs und des Vereins für Volkskunde in Wien vom 19. bis 20. 11. 2009 im Österreichischen Museum für Volkskunde. Hrsg. von Birgit Johler u. Barbara Staudinger (Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde, Bd. 24). Wien 2010. S. 415 – 434.

Schlör, Joachim: „Menschen wie wir mit Koffern." Neue kulturwissenschaftliche Zugänge zur Erforschung jüdischer Migrationen im 19. und 20. Jahrhundert. In: „Nach Amerika nämlich!" Jüdische Migrationen in die Amerikas im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Ulla Kriebernegg [u. a.]. Göttingen 2011. S. 23 – 54.

Schlör, Joachim: Means of Transport and Storage: Suitcases and Other Containers for the Memory of Migration and Displacement. In: Jewish Culture and History 15 1/2 (2014). S. 76 – 92.

Schlör, Joachim: „Solange wir auf dem Schiff waren, hatten wir ein Zuhause." Reisen als kulturelle Praxis im Migrationsprozess jüdischer Auswanderer. In: Voyage. Jahrbuch für Reise-und Tourismusforschung 10 (2014). S. 226 – 246.

Schlör, Joachim u. Johanna Rolshoven (Hrsg.): Die Schiffsreise – The Sea Voyage. Mobile Culture Studies. The Journal 1 (2015). http://unipub.uni-graz.at/mcsj/periodical/titleinfo/791909.

Schlör, Joachim: „Liesel, it's time for you to leave." Von Heilbronn nach England. Die Flucht der Familie Rosenthal vor nationalsozialistischer Verfolgung. Heilbronn 2015.

Schoell-Glass, Charlotte: Aby Warburg und der Antisemitismus. Kulturwissenschaft als Geisteswissenschaft. Frankfurt am Main 1998.
Schoell-Glass, Charlotte u. Karen Michels: Einführung. In: Aby Warburg: Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg. Berlin 2001. S. IX–XXXVII.
Scholem, Gershom: Mitoch Hirhurim al Hochmat Yisrael [Reflexionen über die Wissenschaft vom Judentum]. In: Ders.: Devarim Bego [Ausgewählte Essays]. Tel Aviv 1982. S. 385–403.
Schoor, Kerstin: Wider das Konzept vom „frei flottierenden“ Subjekt: Die Entstehung der Ghettogeschichte in den plurikulturellen Regionen Ost(Mittel)Europas. In: Zwischen Orten, Zeiten und Sprachen. Zum Transitorischen in der Literatur. Hrsg. von Anna Pastuszka u. Jolanta Pacyniak. Frankfurt am Main 2016. S. 27–39.
Schorsch, Ismar: Moritz Güdemann. Rabbi, Historian and Apologist. In: Leo Baeck Institute Year Book 11 (1966). S. 42–66.
Schorsch, Ismar: From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism. Hanover [u. a.] 1994.
Schorsch, Ismar: Scholarship in the Service of Reform. In: Ders.: From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism. Hanover [u. a.] 1994. S. 303–333.
Schorsch, Ismar: Leopold Zunz. Creativity in Adversity. Philadelphia 2016.
Schrire, Dani: Ballads of Strangers: Constructing „Ethnographic Moments“ in Jewish Folklore. In: Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography. Hrsg. von Andreas Kilcher u. Gabriella Safran. Bloomington 2016. S. 322–346.
Seligmann, Caesar: Abraham Geiger. In: Liberales Judentum 2 (1910), S. 97–104.
Servi, Flaminio: Lettera ad un amico. Sul Bisogno degl’Israeliti di studiare la storia Giudaica. In: L’Educatore Israelita 8 (1860). S. 289–293.
Shanes, Joshua: Diaspora Nationalism and Jewish Identity in Habsburg Galicia. Cambridge 2012. S. 82–109.
Shapiro, Edward S.: World War II and American Jewish Identity. In: Modern Judaism 10 (1) (February 1990). S. 65–84.
Simmel, Georg: Exkurs über den Fremden. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908. S. 685–691.
Simon, Ernst: Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand. Tübingen 1959.
Sluzki, Carlos E.: Migration and Family Conflict. In: Family Process 18 (4) (1979). S. 379–390.
Sklare, Marshall: Conservative Judaism. An American Religious Movement. Glencoe, IL 1955.
Sklare, Marshall u. Joseph Greenblum: Jewish Identity on the Suburban Frontier. A Study of Group Survival in the Open Society. Chicago 1979 (1. Aufl. New York 1967).
Sokolova, Alla: In Search of the Exotic: „Jewish Houses“ and Synagogues in Russian Travel Notes. In: Writing Jewish Culture. Paradoxes in Ethnography. Hrsg. von Andreas Kilcher u. Gabriella Safran. Bloomington 2016. S. 291–321.
Sorkin, David: The Transformation of German Jewry, 1780–1840. New York 1987.
Stallmann, Imke: Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff (Beiträge zur jüdischen Theologie, Bd. 20). Frankfurt am Main 2013.
Staub, Michael: Torn at the Roots. The Crisis of Jewish Liberalism in Postwar America. New York 2002.
Stein, Edith: Zum Problem der Einfühlung. Halle 1917 (ND München 1980).

Steiner, Gerhard: Drei preussische Könige und ein Jude: Erkundungen über Benjamin Veitel Ephraim und seine Welt. Berlin 1995.
Stollberg-Rilinger, Barbara: Maria Theresia: Die Kaiserin in ihrer Zeit. München 2017.
Szajkowski, Zosa: Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848. New York 1970.
Tenorth, Heinz Elmar: Verfassung und Ordnung der Universität. In: Geschichte der Universität Unter den Linden. Hrsg. von Heinz Elmar Tenorth u. Charles E. McClelland. Bd. 1: Gründung und Blütezeit der Universität zu Berlin 1810–1918. Berlin 2012. S. 131–207.
Thiel, Hans: Die Samson-Raphael-Hirsch-Schule in Frankfurt am Main: Dokumente, Erinnerungen, Analysen. Frankfurt [am Main] 2001.
Thon, Jakob: Die jüdischen Gemeinden und Vereine in Deutschland. Berlin 1906.
Thon, Osias: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930.
Thon, Osias: Zur geschichtsphilosophischen Begründung des Zionismus (1896). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 3–28.
Thon, Osias: Das Problem der jüdischen Wissenschaft (1903). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 49–57.
Thon, Osias: Ohne Herzl (1905). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 75–94.
Thon, Osias: Einiges zur Orientierung in der gegenwärtigen Weltlage des Judentums (1906). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 95–122.
Thon, Osias: Jargon und Hebräisch (1908). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 123–135.
Thon, Osias: Von der „Persönlichkeit“ (1910). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 201–206.
Thon, Osias: Abraham Geiger (1910). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 209–216.
Thon, Osias: Raum für die Kulturfrage am X. Kongress (1911). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 247–253.
Thon, Osias: Achad Haam (1914). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 317–320.
Thon, Osias: Theodor Herzl (1914). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 325–363.
Thon, Osias: Die Entdeckung des Ostens (1916). In: Ders.: Essays zur zionistischen Ideologie. Berlin 1930. S. 367–383.
Thon, Ozjasz: Ghetto – emancypacja (1895). In: Ders.: Kazania 1895–1906. Kraków 2010. S. 31–34.
Thon, Yehoshua: Nationalliteratur (1897). In: Ha-Shiloah 1 (1896–1897). S. 344–349 [hebr.].
Thulin, Mirjam: Kaufmanns Nachrichtendienst. Ein jüdisches Gelehrtennetzwerk im 19. Jahrhundert. Göttingen 2012.
Treß, Werner: Deutscher Nationalismus und Judenfeindschaft im Zeitumbruch der Jahre 1814 bis 1819. Die Beispiele Friedrich Rühs und Jakob Friedrich Fries. In: Ausgrenzende politische Ideologien. Akteure, Organisationen und Programmatiken. Hrsg. von David Bordiehn [u. a.]. Berlin [u. a.] 2020. S. 159–179.
Turner, Roy Steven: The Prussian Universities and the Research Imperative, 1806 to 1848. Dissertation. Princeton University 1973.
Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt am Main 2005.
Twersky, Isadore (Hrsg.): A Maimonides Reader. New York 1972.

Ucko, Siegfried: Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums. Motive des Kulturvereins vom Jahre 1819. In: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 5 (1935). S. 1–34.
Uritskaya, Ludmila: Ashkenazi Jewish Collections of the State Ethnographic Museum in St. Petersburg. In: Tracing An-sky. Jewish Collections from the State Ethnographic Museum in St. Petersburg. Ausstellungskatalog des Joods Historisch Museum. Amsterdam 1992. S. 24–57.
Veit, Moritz: Lazarus Bendavid. Geb. den 18. Okt. 1762, gest. den 28. März 1832. In: Blätter für literarische Unterhaltung (199) (17. Juli 1832). S. 849–850; und Blätter für literarische Unterhaltung (200) (18. Juli 1832). S. 853–854.
Villhauer, Bernd: Aby Warburgs Theorie der Kultur. Detail und Sinnhorizont. Berlin 2002.
Vischer, Friedrich Theodor: Das Symbol. In: Ders.: Kritische Gänge. Bd. 4. München 1922. S. 420–456.
Vocelka, Karl u. Lynne Heller: Die Lebenswelt der Habsburger. Kultur- und Mentalitätsgeschichte einer Familie. Graz 1997.
Vocelka, Karl: Glanz und Untergang der höfischen Welt. Repräsentation, Reform und Reaktion im habsburgischen Vielvölkerstaat. Wien 2001.
Vogelstein, Heinemann: Der Zionismus, eine Gefahr für die gedeihliche Entwicklung des Judentums. Berlin 1906.
Völger, Gisela u. Georg Heuberger (Hrsg.): Leben im russischen Schtetl. Auf den Spuren von An-Ski. Jüdische Sammlungen des Staatlichen Ethnographischen Museums in Sankt Petersburg. Katalog zu einer Ausstellung in Zusammenarbeit mit dem Joods Historisch Museum Amsterdam. Köln 1993.
Warburg, Aby: Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Gertrud Bing. Leipzig u. Berlin 1932. S. 487–558.
Warburg, Aby: Mnemosyne-Atlas. Hrsg. von Martin Warnke. Berlin 2003.
Warburg, Aby: Erstes autobiographisches Fragment. In: Ludwig Binswanger – Aby Warburg. Die unendliche Heilung. Aby Warburgs Krankengeschichte. Hrsg. von Chantal Marazia u. Davide Stimilli. Zürich u. Berlin 2007. S. 101–103.
Warburg, Aby: Mnemosyne Einleitung. In: Ders.: Werke in einem Band. Hrsg. von Martin Treml [u. a.]. Berlin 2010. S. 629–639.
Warburg, Aby: Manet's Déjeuner sur l'herbe. In: Ders.: Werke in einem Band. Hrsg. von Martin Treml [u. a.]. Berlin 2010. S. 647–659.
Warburg, Aby: Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek. Hrsg. von Karen Michels u. Charlotte Schoell-Glass. Berlin 2010.
Warneken, Bernd Jürgen: „Völkisch nicht beschränkte Volkskunde". Eine Erinnerung an die Gründungsphase des Fachs vor 100 Jahren. In: Zeitschrift für Volkskunde 95 (1999). S. 169–196.
Warneken, Bernd Jürgen: Die Ethnographie popularer Kulturen: Eine Einführung. Köln u. Wien 2006.
Weber, Claude: „Halt und Richte". Zur Programmatik des Schocken Verlags. In: Der Schocken Verlag/Berlin. Jüdische Selbstbehauptung in Berlin, 1931–1938. Hrsg. von Saskia Schreuder u. Claude Weber. Berlin 1994. S. 38–51.
Weber, Max: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 1988. S. 146–214.

Wedepohl, Claudia: Nachwort zur Neuausgabe. In: Aby Warburg: Schlangenritual. Ein Reisebericht. Berlin 2011. S. 129–140.
Weibel, Peter u. Boris Groys: Vorwort der Herausgeber. In: Bilder eines Reiches. Leben im vorrevolutionären Russland. Hrsg. von Peter Weibel u. Boris Groys. Heidelberg u. Berlin 2012. S. 18–21.
Weissberg, Liliane: Wie schnell kann man verhaftet werden? Benjamin Veitel Ephraim, Preußens erster jüdischer Geheimrat, reflektiert über das Berufsrisiko um 1800. In: Preußens Himmel breitet seine Sterne … Beiträge zur Kultur-, Politik- und Geistesgeschichte der Neuzeit. Festschrift zum 60. Geburtstag von Julius H. Schoeps. Hrsg. von Willi Jasper u. Joachim H. Knoll. Bd. 1. Hildesheim 2002. S. 85–105.
Weissberg, Liliane: Metropole der Freiheit: Berliner Juden in Paris, 1789–1812. In: Jüdische Literatur als europäische Literatur. Hrsg. von Caspar Battigay u. Barbara Breysach. München 2008. S. 17–43.
Weissberg, Liliane: Lazarus Bendavid schreibt ein Lustspiel. In: Lessing und die jüdische Aufklärung/Lessing Yearbook 39 (2010/2011). Hrsg. von Stephan Braese u. Monika Fick. S. 93–107.
Wessely, Wolfgang: Netiv-emunah: biblischer Katechismus, oder Leitfaden fuer den Religionsunterricht der israelitischen Jugend. Prag 1840.
Wheatcroft, Andrew: The Habsburgs. Embodying Empire. London 1995.
Wiener, Max: Nationalismus und Universalismus bei den jüdischen Propheten. In: Der jüdische Wille 2 (1919/1920). S. 190–200.
Wiese, Christian: Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie. Ein Schrei ins Leere? Tübingen 1999.
Wiese, Christian: Von Dessau nach Philadelphia: Samuel Hirsch als Philosoph, Apologet und radikaler Reformer. In: Jüdische Bildung und Kultur in Sachsen-Anhalt von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus. Hrsg. von Giuseppe Veltri u. Christian Wiese. Berlin 2008. S. 363–410.
Wiese, Christian, Walter Homolka u. Thomas Brechenmacher (Hrsg.): Jüdische Existenz in der Moderne: Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums. Berlin 2013.
Wilhelm, Kurt (Hrsg.): Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt. 2 Bde. Tübingen 1967.
Wilke, Carsten: „Den Talmud und den Kant“. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne. Hildesheim 2003.
Wind, Edgar: „Einleitung“ in: *Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike*. In: Ders.: Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien. Hrsg. von Bernhard Buschendorf. Frankfurt am Main 2001. S. 235–253.
Wistrich, Robert S.: Zionism and Its Religious Critics in Fin-de-Siecle Vienna. In: Zionism and Religion. Hrsg. von Shmuel Almog [u. a.]. Hanover, NH 1998. S. 140–158.
Wohlgemuth, Joseph: Jeschurun. In: Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum 1 (1914). S. 1–8.
Wolénski, Jan: Yehoshua Ozjasz Thon and Sociology. In: A Romantic Polish-Jew. Rabbi Ozjasz Thon from Various Perspectives. Hrsg. von Michał Galas u. Shoshana Ronen. Kraków 2015. S. 27–35.
Wolf, Immanuel: Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1 (1) (1822). S. 1–24.

Wolf, Joseph u. Gotthold Salomon: Der Charakter des Judenthums nebst einer Beleuchtung der unlängst gegen die Juden von Prof. Rühs und Fries erschienenen Schriften. Leipzig 1817.
Wolfram, Sabine: Archäologie eines Kaufhauses. Konzern, Bauherr, Architekt. Chemnitz 2015.
Wyrwa, Ulrich: Die europäischen Seiten der jüdischen Geschichtsschreibung: Eine Einführung. In: Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa. Hrsg. von Ulrich Wyrwa. Frankfurt am Main u. New York 2003. S. 9 – 36.
Yonin, Baruch: Salman Schocken as a Passionate Collector of Judaica and Hebraica. In: Konsum und Gestalt. Leben und Werk von Salman Schocken und Erich Mendelsohn vor 1933 und im Exil. Hrsg. von Antje Borrmann [u. a.]. Berlin 1994. S. 209 – 221.
Zborowski, Mark u. Elizabeth Herzog: Das Schtetl: Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden. München 1991 (Originaltitel: Life is With People: The Culture of the Shtetl. New York 1952).
Zemel, Carol M.: Beyond the Ghetto Walls. Shtetl to Nation in Photography by Alter Kacyzne and Moshe Vorobeichich. In: Dies.: Looking Jewish: Visual Culture and Modern Diaspora. Bloomington, IN 2015. S. 17 – 52.
Zipperstein, Steven: The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century. Stanford 2006.
Zunz, Leopold: Etwas über die rabbinische Literatur [1818]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. vom Curatorium der „Zunzstiftung“. Bd. 1. Berlin 1875. S. 1 – 31.
Zunz, Leopold: Salomon ben Isaac, genannt Raschi. In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1 2 (1822). S. 277 – 384.
Zunz, Leopold: Sendschreiben des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden an die Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Berlin. In: Vierzehnte Nachricht von dem Zustande der jüdischen Freyschule in Berlin. Hrsg. von Lazarus Bendavid. Berlin 1823. Abgedruckt in: Chevrat Chinuch Nearim: Die jüdische Freischule in Berlin (1778 – 1825) im Umfeld preußischer Bildungspolitik und jüdischer Kultusreform: eine Quellensammlung. Bd. 1, Teil 2. Hrsg. von Ingrid Lohmann u. Uta Lohmann. Münster 2001. S. 1013 – 1015.
Zunz, Leopold: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte. Berlin 1832.
Zunz, Leopold: Zur Geschichte und Literatur. Berlin 1845.
Zur, Yaakov: German Jewish Orthodoxy’s Attitude toward Zionism. In: Zionism and Religion. Hrsg. von Shmuel Almog [u. a.]. Hanover, NH 1998. S. 107 – 115.

Abbildungsverzeichnis

https://doi.org/10.1515/9783110772388-014

Aus: Russische Photographie 1840 – 1940. Katalog zur Wanderausstellung Hundert Jahre Photographie in Russland 1840 – 1940. Berlin 1993. S. 131.

Index

https://doi.org/10.1515/9783110772388-015